Theologische Quartalschrift

Digitized by Google

od
1935

Bd. May 1906

Harvard University

Library of the Divinity School

Bought with money

GIVEN BY

THE SOCIETY

FOR PROMOTING

THEOLOGICAL EDUCATION

Received 2 Dec. 1904 - 4 Nov. 1905

Digitized by Google

Digitized by Google

Theologiſche Quartalſchrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben von

D. v. Funk, D. Belſer, D. Vetter, D. Koch,
D. Sägmüller,
Profeſſoren der kath. Theologie an der K. Univerſität Tübingen.

Siebenundachtzigſter Jahrgang.

Tübingen, 1905.
Verlag der Buchdruckerei von H. Laupp jr.

Digitized by Google

Per 1935

2 Dec. 1904 – 4 Nov. 1905.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Digitized by Google

Inhaltsverzeichnis.

I. Abhandlungen.

	Seite
Geſchichte und Dogma. Schanz	1
Die method. Behandlung des Subſtanzproblems bei Thomas v. Aq. und Kant. Baur	37
Die Ehe Heinrichs II, d. H. mit Kunigunde. Sägmüller	78
Neue Dokumente zu dem Thyrſus Gonzalez' Streit. A. Koch	95
Didache und Barnabasbrief. Funk	161
Das Prätorium des Pilatus. Bebber	179
Die neuteſtamentlichen Abendmahlsberichte. W. Koch	230
Nochmals das wahre Zeitalter der hl. Cäcilia. Kellner	258
Ein neues Hermasfragment. Funk	260
Die Mauer des Agrippa. Gatt	264
Das Buch Tobias und die Achikar-Sage. Vetter	321, 497
Didymus, Ambroſius, Hieronymus. Stolz	371
Die formelle Seite der Neukodifikation des kanon. Rechts. Sägmüller	401
Die Lehre des hl. Hilarius von Poitiers über die Leidensfähigkeit Chriſti. Rauſchen	424
Ein Beitrag zur Priorität des Judasbriefs. Maier	547
Gebetserhörung und Naturordnung. Sawicki	580
Kennt Origenes Gebetsſtufen? H. Koch	592
Sterbeort und Translation des Ev. Lukas und des Ap. Bartholomäus. Kellner	596

II. Rezenſionen.

Adickes, Charakter und Weltanſchauung. Baur	643
Albrecht, Verbrechen und Strafen als Eheſcheidungsgrund. Sägmüller	149
Appeltern, Compendium prael. iur. regal. Sägmüller	487
Bachem, Staatslexikon. Sägmüller	646
Bachmann, Der erſte Brief des Paulus an die Korinther. Belſer	620
Bartmann, Das Himmelreich und ſein König. Belſer	445
Beck, Die Trinitätslehre des hl. Hilarius von Poitiers. Schanz	135
Bellamy, La théologie catholique au 19e siècle. W. Koch	640
Benſow, Die Lehre von der Keneſe. Schanz	296
Böhmer, Analekten zur Geſchichte d. Franciskus v. Aſſiſi. Funk	461
Bruders, Die Verfaſſung der Kirche. Sägmüller	315
Butler, The Lausiac History of Palladius. Funk	457
Capitaine, Jeſus von Nazareth. Schanz	477
Cathrein, Moralphiloſophie. A. Koch	485
Clemen, Paulus. Sein Leben und Wirken. Belſer	447
Condamin, Le livre d'Isaïe. Vetter	610

Digitized by Google

Seite

Coppens, Aerztliche Moral. A. Koch 148
Corpus script. eccles. latinorum. Funk 468
Deimel, Zeugnisse deutscher Klassiker. Schanz 637
— —, Zitaten-Apologie. Schanz 637
Denifle, Luther und Luthertum. Funk 121
— —, Luther in national. und christl. Beleuchtung. Funk . . 121
Die armenischen apokryphen Schriften des A. T. Vetter . . 608
— — — — Apostelschriften. Vetter 408
— — — — des N. T. Vetter 608
Diettrich, Die nestorianische Taufliturgie. Funk 128
Dimmler, Aristotelische Metaphysik. Baur 482
Döller, Geographische und ethnographische Studien. Vetter . 440
Dorner, Grundriß der Religionsphilosophie. Schanz . . . 131
Ehses, Concilium Tridentinum. Funk 467
Eyragues, Les psaumes. Vetter 439
Fester, Religionskrieg und Geschichtswissenschaft. Funk . . 121
Fonck, Die Parabeln des Herrn im Evangelium. Belser . . 283
Franz, Das Rituale von St. Florian. Funk 285
Freisen, Manuale Lincopense. Funk 459
Friedmann, Gesch. und Struktur der Notstandsverordnungen. Sägmüller 149
Fries, Das philosophische Gespräch von Hiob bis Platon. Vetter 441
Frins, De actibus humanis. A. Koch 485
Funke, Die Satisfaktionstheorie des hl. Anselm. Schanz . 300
Gander, Benzigers naturwissenschaftl. Bibliothek. Schanz . . 637
Geiger, Die religiöse Erziehung d. Kinder im deutschen Recht. Sägmüller 154
Gennari, Consultazioni morali-canoniche-liturgiche A. Koch 645
Gerigk, Wesen und Voraussetzungen der Todsünde. Schanz . 141
Gla, Repertorium d. kath. theol. Litteratur. A. Koch . . . 309
Gönner-Sester, Das Kirchenpatronatrecht i. Großh. Baden. Sägmüller 489
Göttler, Die Wirkungen des Bußsakramentes. Schanz . . 475
Göttsberger u. Sickenberger, Biblische Zeitschrift. Dentler 120
Grabmann, Die Lehre des hl. Thomas von der Kirche. Schanz 298
Granderath-Kirch, Geschichte des vatik. Konzils. Schanz . 138
Gutberlet, Der Kampf um die Seele. Schanz 297
— —, Der Mensch. Schanz 297
Guthe, Geschichte des Volkes Israel. Vetter 112
Gutjahr, Der Brief an die Galater. Belser 279
— —, Die Glaubwürdigkeit d. Irenäus-Zeugnisses. Dentler . 455
Harnack, Geschichte der altchristlichen Litteratur. Funk. . . 292
Hauck, Realencyklopädie für prot. Theol. und Kirche. Schanz 474
Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen. Funk 129
— —, Handbuch zu den Neutest. Apokryphen. Funk 625
Herkenne, Die Briefe zu Beginn d. 2. Makkabäerbuches. Vetter 442
Heyes, Bibel und Aegypten. Vetter 444
Hilgers, Der Index der verbotenen Bücher. Funk . . . 626
Hoberg, Babel und Bibel. Vetter 271
Höpfl, Das Buch der Bücher. Schanz 639
Hoffmann, Die Lehre von d. fides implicita. A. Koch . . . 144

Digitized by Google

	Seite
Holl, Amphilochius von Ikonium. Funk	465
Hontheim, Das Buch Job. Vetter	276
Hoppe, Syntax und Stil des Tertullian. Funk	125
Hummelauer, Exegetisches zur Inspirationsfrage. Vetter	273
Ilgner, Die volkswirtschaftlichen Anschauungen Antonins. A. Koch	308
Jacquier, Histoire des livres du Nouveau Testament. Belser	453
Keller, Die sieben Pfalzgrafen im byzant. Zeitalter. Sägmüller	489
Kiesl, Der Friedensplan des Leibniz. Funk	127
Kihn, Patrologie. Funk	623
Kirsch, Die päpstlichen Annaten. Funk	126
— —, Hergenröther's Handbuch d. allgem. Kirchengeschichte. Funk	462
Knabenbauer, Commentarius in Evang. sec. Matthaeum. Belser	118
Kösters, Maria, Die unbefleckt Empfangene. Schanz	477
Krogh-Tonning, Der letzte Scholastiker. Schanz	480
Laur, Die Prophetennamen des A. T. Vetter	271
Lehmkuhl, Casus conscientiae. A. Koch	485
Leicht, Lazarus der Begründer der Völkerpsychologie. Baur	642
Lex, Das kirchliche Begräbnisrecht. Sägmüller	156
Meister, Das Beamtenrecht der Erzdiözese Freiburg. Sägmüller	489
Meyenberg, Homiletische und katechetische Studien. A. Koch	146
Michelitsch, Demonstratio catholica de ecclesia. Schanz	634
Morawski, Abende am Genfersee. W. Koch	642
Müller, Geschichtskerne in d. Evangelien nach modern. Forschungen. Belser	622
Muth, Die Heilsthat Christi. Schanz	300
Nickel, Zur Verständigung über „Bibel und Babel". Vetter	271
Riedner, Die Ausgaben d. preuß. Staates f. d. ev. Landeskirche. Sägmüller	489
Otto, Naturalistische und religiöse Weltansicht. Schanz	481
Pohl, Thomae Hemerken a Kempis opera. Funk	289
Rademacher, Die übernatürliche Lebensordnung. Schanz	294
Rauschen, Florilegium Patristicum. Belser	454
Reinelt, Studien über d. Briefe d. hl. Paulinus v. Nola. Funk	283
Reinhold, Praelectiones de theologia fundamentali. Schanz	634
Riedel-Crum, The Canons of Athanasius. Funk	629
Rocholl, Bessarion. Funk	288
Rockwell, Die Doppelehe d. Landgrafen Phil. v. Hessen. Funk	631
Rolfes, Aristoteles Metaphysik. Baur	306
— —, Des Aristoteles Schrift über die Seele. Baur	306
Schäfer, Der 1. u. 2. Brief Pauli a. d. Korinther. Belser	116
Schanz, Geschichte der römischen Literatur. H. Koch	471
Schlögl, Die Bücher Samuels. Vetter	114
Schmid, Die Osterfestberechnung auf d. brit. Inseln. Bihlmeyer	470
Schneid, Der Monatstag des Abendmahls. Belser	617
Scholz, Die Publizistik z. Zeit Phil. d. Sch. u. Bonif. VIII. Sägmüller	149
Schubert, Grundzüge der Kirchengeschichte. Funk	291
Schulte A., Die Fugger in Rom. Funk	286
Schulte J., Theodoret von Cyrus als Apologet. Schanz	303
Sdralek, Kirchengeschichtliche Abhandlungen. Funk	283

Digitized by Google

Seite

Seeberg, Das Evangelium Christi. Belser 450
Spahn, Leo XIII. Funk 628
Storck, Die Psalmen. Vetter 439
Stutz, Kirchenrecht. Sägmüller 648
— —, Die kirchliche Rechtsgeschichte. Sägmüller 649
Tennant, The sources of the fall and original sin. Schanz 133
Ter Haar, Das Dekret des Papstes Innocenz XI. A. Koch . 309
Ter-Minassiantz, Die armenische Kirche. Vetter 443
Turmel, Histoire de la théologie positive. Schanz . . . 302
Vögele, Das Tragische i. d. Welt u. Kunst u. d. Pessimismus. Baur 484
Walter, Aberglaube und Seelsorge. A. Koch 308
Wasmann, Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie. Schanz 632
Weber, Babel und Bibel. Vetter 271
Wernz, Jus decretalium. Sägmüller 313
Willner, Adelhard von Bath De eodem et diverso. Baur . 305
Wundt, Ethik. A. Koch 142
Zahn, Der Brief des Paulus an die Galater. Belser . . . 614
Zapletal, Das Buch Kohelet. Vetter 613
— —, Metrik des Buches Kohelet. Vetter 613
Zimmermann, Der hist. Wert d. älteſt. Ueberlieferung v. d. Gesch. Jesu i. Markusevangelium. Belser 281

III. Analekten.

Die Hellenisierung des semitischen Monotheismus (157). Die hebräische Bauweise im A. T. (158). Zur Entzifferung d. Safâ-Inschriften (159). Herders Konversationslexikon (159). Didache 1, 5 (160). Missa (160). Vierteljahrsschrift für Bibelkunde, talmudische und patristische Studien (318). Barnabasbrief 19, 11: εἰς τέλος (319). Das Testament unseres Herrn (319). Das pseudoapostolische Konzil von Antiochien (319). Die Chronologie der cyprianischen Briefsammlung (320). Der Toleranzantrag (326). Johannes von Nepomuk (495). Geschichte der Religion Babyloniens und Assyriens (495). Die Spuren griechischer Philosophie im A. T. (495). Wie in Palästina neue Heiligtümer entstehen (496). Die Wiederherstellung Israels unter den Achämeniden (652). Altorientalische Weltanschauung und A. T. (653). Zur rechtlichen Behandlung des kirchlichen Eigentums in der Schweiz (655). Die katholische und evangelische Geistlichkeit Württembergs (656).

Digitized by Google

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben von

D. v. Funk, D. v. Schanz, D. Belser, D. Velter,
D. Koch, D. Sägmüller,

Professoren der kath. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Siebenundachtzigster Jahrgang.

Erstes Quartalheft.

Tübingen 1905.

Verlag der Buchdruckerei von H. Laupp jr.

Diesem Hefte sind Prospekte der Verlagsbuchhandlung von Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen und der Ricker'schen Verlagsbuchhandlung in Gießen beigeheftet.

Inhalt.

I. Abhandlungen.

II. Rezensionen.

Verlag
von
Vandenhoeck & Ruprecht
in Göttingen.

Soeben ist in 6. (unveränderter) Auflage erschienen:

Concordantiae omnium vocum Novi Test. graeci

sive

Ταμιεῖον τῶν τῆς καινῆς διαθήκης λέξεων.

Ed. C. H. Bruder.

Editio stereotypa sexta
[illegible] et emendatiore, lectionibus Tregellesii atque Westcotti et Hortii locupletata
repetita.

In Halblederband 29 Mk. Geh. 25 Mk.

Ein schwer entbehrliches Hilfsmittel für jeden, der sich mit dem N. T. [illegible] beschäftigt.

Ferner sind soeben erschienen:

Der religiöse Gehalt des Galaterbriefs.

Von P. **Johann Walter.**

X, 257 S. gr. 8. Preis 6 Mk.

Diese neue, nach psychologischer Methode geführte Untersuchung [illegible] beschränkt sich auf den großen Gedankenzusammenhang [illegible] Christentums, sie ist kein exegetischer Kommentar, [illegible] und einer Reihe neuerer Monographien (Everling, Wernle, [illegible] u. a.) besteht ein methodischer Gegensatz und auch das Resultat [illegible] Punkten diametral entgegengesetzt. Die konsequente Durchführung der Untersuchung wird auch die dissentierenden Theologen interessieren und fördern.

Indische Einflüsse

auf

evangelische Erzählungen

von

G. A. van den Bergh van Eysinga,
Privatdozenten in Utrecht.

[illegible] Nachwort von Prof. Dr. **Ernst Kuhn** in München.

Preis 3 Mk.

[illegible] 4. Heft der umstehend angekündigten Sammlung [illegible]

Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments

herausgegeben von
Prof. *D* **W. Bousset**-Göttingen und Prof. *D* **H. Gunkel**-Berlin.
In zwanglosen Heften. gr. 8°.

1. Heft: **Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments.** Von **Hermann Gunkel.** 1903. Preis 2 Mark.

»Aus der Fülle von Beweismomenten für G.s These, ‚daß das Christentum aus dem synkretistischen Judentum geboren, starke synkretistische Züge aufweist', kann hier nichts mitgeteilt, sondern nur die Versicherung gegeben werden, dass viele überzeugen, ebenso viele sehr viel Bestechendes haben und wenige zweifelhafter Natur sind, aber gegen die Richtigkeit der These keine Instanz bilden. G. will nichts Abgeschlossenes bieten und hat wahrscheinlich von seinen eigenen Materialien noch genug zurückbehalten. Die Entstehung der Christologie, die er selbst das ‚Problem aller Probleme der neutestamentlichen Forschung' nennt, wird zum Schlusse in großen Zügen angedeutet.«
(**Literarisches Zentralblatt**, 1904, 4.)

»Diese vorzügliche Leistung verdient auch von den klassischen Historikern eingehend studiert zu werden.« (**Neue philol. Rundschau**, 1904. 4.)

2. Heft: **„Im Namen Jesu".** Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung zum NT., speziell zur altchristlichen Taufe. Von Pd. Lic. **Wilhelm Heitmüller.** 1903. Preis 9 Mark.

Prof. D. Adolf Deissmann schreibt in der Theol. Litztg. 1904.7: »Von einer alten durch unzählige Hände gegangenen und von den Jahrhunderten abgegriffenen Goldmünze sucht ein Kenner Bild und Umschrift erster Prägung zu deuten. Wir blicken ihm über die Schulter **und sehen bald, mit welcher Sorgfalt und mit welcher Liebe er arbeitet, und wenn wir zuletzt die volle Deutung vernehmen, drücken wir dem geduldigen, bis ins Kleinste treuen Forscher dankbar die Hand . . . . .«**

3. Heft: **Die Offenbarung des Johannes.** Ein Beitrag zur Literatur- und Religionsgeschichte von Prof. *D* **Johannes Weiss**-Marburg. 1904. Preis 4 Mk. 80 Pf.

4. Heft s. vorige Seite. **Als weitere Hefte sind u. A. in Aussicht genommen:**
Literaturgeschichte der prophetischen Bücher. Von **Hermann Gunkel.**
Untersuchungen zu den pseudoclementinischen Schriften. Von **Wilh. Bousset.**
Literaturgeschichte der Psalmen. Von **Hermann Gunkel.**

Kürzlich sind erschienen:

Geist und Leben bei Paulus. Von **E. Sokolowski.** Die Begriffe in ihren Beziehungen zu einander. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung. XII, 284 S. gr. 8. Preis 7 Mark.

Verfasser schreibt im Vorwort u. A.: »Nicht ein kirchlich-dogmatisches Interesse hat mich geleitet, sondern die Absicht, den Gedankengängen eines Mannes, der, wie kein zweiter, für Verbreitung und Gestaltung des Christentums wirksam gewesen ist, nachzugehen und sie historisch zu begreifen. Ich habe die Wege weiter zu verfolgen gesucht, die von Männern, wie Pfleiderer, Gunkel, H. Holtzmann und A. Harnack gewiesen worden sind.«

Taufe und Abendmahl bei Paulus. Darstellung und religionsgeschichtliche Beleuchtung. Von Pd. Lic. **W. Heitmüller.** Preis Mk. 1.20.

Der Kampf um die Schätzung der Sakramente bewegt weiteste Kreise. Während Prof. Kähler-Halle neuerdings den Nachweis zu führen versucht hat, dass die echt reformatorische Schätzung auch für uns Protestanten des 20. Jahrhunderts noch brauchbar sei, fragt Verf.: „Dürfen wir sie festhalten in der Kirche der Schriftautorität? — und weiter: Besteht die biblische Schätzung der Sakramente noch zu Recht? Welches sind die neutestamentlichen Vorstellungen von Wirkung und Wirkungsweise der Taufe und des Abendmahls? In welchen geschichtlichen, d. h. religionsgeschichtlichen Zusammenhang gehören diese Vorstellungen des neuen Testaments?"

Vetus Testamentum in Novo. Die alttestamentl. Parallele des neuen Testaments im Wortlaut der Urtexte und der Septu[illegible] [illegible] zusammengestellt von **W. Dittmar.** (1. Hälfte: Evangeh[illegible] und Apostelgeschichte. Mk. 3.60; 2. Hälfte: Briefe u. Apok[illegible] [illegible] mit umfassendem Parallelen-Verzeichnis Mk. 5.80.)

In Leinwandband Mk. 10.4[illegible]

Literar. Rundschau für das katholische Deutschland 1900, Nr. 4. „D[illegible] [illegible] an alttestamentlichen Gedanken und Sprachgut ist, wie [illegible] [illegible] ergiebig ausgefallen und hat die Belesenheit und Akribie des Ver[illegible] [illegible] . . . Ein gediegenes Hilfsmittel zum Verständnis des N. T.

Eine sehr verdienstliche Arbeit. D. bringt für alle Zitate des NT aus de[illegible] [illegible], wie auch für die meisten Stellen, an denen Berührungen und nicht nur Zita[illegible] [illegible], den Text des AT. der LXX und des NT im Wortlaut mit den wichtigste[illegible] Varianten übersichtlich neben einander. D. hat ein für das Studium des NT fa[illegible] unentbehrliches Hilfsmittel geschaffen. Denn wenn man wirklich sich über die Art de[illegible] [illegible] der einzelnen neutest. Schriftsteller selbständig unterrichten will, muß man de[illegible] [illegible] von AT. LXX und NT neben einander haben. D. erspart den Studierende[illegible] [illegible] fortwährendes Nachschlagen und ermöglicht in jedem einzelnen Fall eine rasche Orie[illegible] [illegible]. Es wäre zu wünschen, daß diese sorgfältige und schöne Arbeit in die Han[illegible] [illegible] vieler Geistlichen und Studenten käme." (W. Bousset, Theol. Rundschau 1901, 9[illegible]

Handkommentar z. Alten Testament

In Verbindung mit anderen Fachgelehrten

[illegible] 1892 herausgegeben von Professor *D* **W. Nowack**-Strassburg.

☛ Die gesamte in- und ausländische Kritik hat ausnahmslos alle Bände al[illegible] [illegible]zeichnete Leistungen bezeichnet. Bei Vollendung des Werkes lagen bereits dr[illegible] Bände in 2. Auflage vor (Gen., Ps., Jes.), gleich darauf ein vierter (kl. Proph.) in 2. Auf[illegible] [illegible] nunmehr die Psalmen bereits in 3., namentlich die neuen metrischen Forschunge[illegible] [illegible]sichtigender Bearbeitung.

I. Abteilung: Die historischen Bücher. Mk. 54,80; Lwbd. Mk. 60,80; HF. Mk. 66,8[illegible]

1. [illegible] — Herm. Gunkel. 2. Auflage. 02. 9,80; Lwbd. 10,80; HF. 11,80.
2. [illegible] — Lev. (00. 8,—), Num. u. Einl. (03. 5,80) — E. Baentsch. 13,80; Lw. 14,80; HF. 15,80.
3. [illegible] (99. 3,20), Josua (99. 2,20), Allgemeine Einleitg. z. Hexateuch (00. 1,00) — C. Steuernagel. Zus. 6,40; Lwbd. 7,40; HF. 8,40.
4. Richter, Ruth (00. 4,90), Samuel (02. 5,80). — W. Nowack. Zus. 10,60; Lwbd, 11,60; HF 12,6[illegible]
5. Könige — Rud. Kittel. 00. 6,40; Lwbd. 7,40; HF. 8,4[illegible]
6. 1. Teil. Chronik — Rud. Kittel (02 4,—). 2. Teil. Esra, Nehemia, Esther — C. Siegfrie[illegible] (01. 3,80.) Zus. 7,80; Lwbd. 8,80; HF 9,[illegible]

II. Abteilung: Die poetischen Bücher. 20 Mk.; Lwbd. 23 Mk.; HF. 26 Mk.

1. [illegible] — K. Budde 96. 6,—; Lwbd. 7,—; HF. 8,—.
2. [illegible] — Frdr. Baethgen 1. Auflage 04. 8,—; Lwbd. 9,—; HF. 10,—.
3. Sprüche — Frankenberg 98. 3,40. Prediger — Hoheslied — C. Siegfried 98. 2,60. Lwbd. 7,— HF. 8,—

III. Abteilung: Die prophetischen Bücher. Mk. 31,20; Lwbd. Mk. 35,20; HF. Mk. 39,2[illegible]

1. [illegible] — B. Duhm. 2. Aufl. 02. 8,—; Lwbd. 9,—; HF. 10,—.
2. [illegible] — Giesebrecht (einzeln 6,40), [illegible] — M. Löhr (einzeln 1,—) 94. 6,40; Lwbd. 7,40; HF. 8,40.
3. Ezechiel — Kraetzschmar (00. 6,—). Daniel — Behrmann . . (94. 2,80). Zus. 8,80; Lwbd. 9,80; HF. 10,80
4. Die zwölf kleinen Propheten — W. Nowack. 2. Aufl. 1904. 8,—; Lwbd. 9,—; HF. 10,—

Preis des Gesamtwerkes:

[illegible] Mk., in 13 Ganzlwdbdn. 119 Mk., in 13 Halblederbänden 132 Mk.

[illegible] Unterschied von anderen Kommentaren findet sich in dem hier vorliegende[illegible] [illegible] für Seite Erklärung und eigene vollständige Übersetzung bei einander[illegible] [illegible] nicht nur um deswillen, weil der Mangel einer Übersetzung sich bei der Exege[illegible] [illegible], die nicht in steter enger Berührung mit der alttestamentlichen wissenschaf[illegible] [illegible] stark fühlbar machen wird, sondern auch deshalb, weil eine, die Quelle[illegible] [illegible] unterscheidende, mit dem Kommentar harmonierende vollständig[illegible] [illegible] von mancherlei Widersprüchen und Weitläufigkeiten entlastet, al[illegible] [illegible] reichhaltigere Exegese ermöglicht.

Kritisch-exegetischer

Kommentar über das Neue Testament,

begründet von **H. A. W. Meyer.**

Bei gleichzeitigem Bezuge aller 16 Bände:

Vorzugspreis 75 M. (statt M. 106), **in soliden Halbledereinbdn. 97 1/2 M.** (statt M. 128,50).

Die meisten Buchhandlungen liefern zu diesem Preise auch gegen **Teilzahlungen.** — Besitzern einzelner Bände wird die Ergänzung nach bes. Übereinkunft ebenfalls zu einem ermäss. Preise geliefert.

Die durchgeführte **Umgestaltung** des Werkes hat dem Verlangen nach **grösserer Übersichtlichkeit und Lesbarkeit** des Textes und straffem einheitlichen Gang der Erörterung Rechnung getragen.

I. 1.	Ev. Matthäi, v. Bernh. Weiss . .	98.	9. Aufl.	Mk. 7 —	gebunden	8	50
— 2.	Ev. Marc. u. Lucae, v. B. u. J. Weiss	1901.	9. Aufl.	„ 8 —	gebunden	9	50
II.	Ev. Johannis, v. B. Weiss . . .	1902.	9. Aufl.	„ 8 —	gebunden	9	50
III.	Apostelgesch., v. H. H. Wendt .	99.	8. Aufl.	„ 6 —	gebunden	7	50
IV.	Römerbrief, v. B. Weiss . . .	99.	9. Aufl.	„ 8 —	gebunden	9	50
V.	1. Korintherbrief, v. G. Heinrici .	96.	8. Aufl.	„ 7 —	gebunden	8	50
VI.	2. Korintherbrief, desgl. . . .	1900.	8. Aufl.	„ 6 20	gebunden	7	70
VII.	Galaterbrief, v. F. Sieffert . . .	99.	9. Aufl.	„ 5 —	gebunden	6	50
VIII/IX.	Gefangenschaftsbriefe v. E. Haupt	1902.	7. u. 8. Aufl.	„ 9 —	gebunden	10	50
	Daraus einzeln: Einleitung 1.60; Kolosser u. Philemon 3.; Epheser 3.60; Philipper 2.80.						
X.	Thessalonicherbr., v. W. Bornemann	94.	5. u. 6. Aufl.	Mk. 9 —	gebunden	10	50
XI.	Timotheus u. Titus, v. B. Weiss .	1902.	7. Aufl.	„ 5 80	gebunden	7	30
XII.	Briefe Petri u. Judae, v. E. Kühl	97.	6. Aufl.	„ 6 —	gebunden	7	50
XIII.	Hebräerbrief, v. B. Weiss . . .	97.	6. Aufl.	„ 5 40	gebunden	6	90
XIV.	Johannesbriefe, v. B. Weiss . .	1900.	6. Aufl.	„ 3 20	zusammen	8	10
XV.	Jacobusbrief, v. W. Beyschlag . .	98.	6. Aufl.	„ 3 40	gebunden		
XVI.	Offenbar. Johann., v. W. Bousset .	96.	5. Aufl.	„ 8 —	gebunden	9	50

Für die ganze Laufbahn des Theologen **wertvollstes Werk** bei einem im Verhältnis zum Umfange ganz ungewöhnlich niedrigen Preise.

Blass, Fr., **Grammatik des neutestamentlichen Griechisch.** 2. verb. u. verm. Aufl. 1902. 6 M.; Lwbd. 6.80.

Durch dieses kurze Compendium des berühmten Philologen ist einem seit langen Jahren von allen Theologen und Philologen empfundenen Bedürfnis abgeholfen.

Nestle, Eb., **Einführung in das griechische Neue Testament.** Mit 10 Handschr.-Tafeln. 2. verm. Aufl. 1899. Mk. 4.40, Lwbd. 5.20.

„Die jüngere Generation kann sich freuen, daß ihr ein solches vorzügliches Hilfsmittel für Textgeschichte und Textkritik gleich beim Studium sich darbietet! Und die, welche sich bisher aus Mangel an bequem zugänglichem Material von allen textkritischen Fragen fernhielten — wie wenig Pastoren wissen hier etwas Solides! — und doch Lust verspüren, sich ein wenig mit dem Steingefüge unseres Allerheiligsten vertraut zu machen, mögen getrost zu Nestle's Einführung greifen. Eine 3. Auflage können wir ihr, ohne Prophetenwürde uns anzumaßen, voraussagen." (**Theol. Lit.-Blatt** 1900, Nr. 16.)

Septuaginta-Studien, herausg. von Prof. Dr. **Alfred Rahlfs.**

1. Heft: Rahlfs, Studien zu den Königsbüchern. 1904. Mk. 2.80.

„Die mühevollen Studien des Verf. sind schon in ihrem nächstliegenden Ertrag von schönem Erfolg begleitet worden." (**Theol. Revue** 1904, 12.)

Das älteste Evangelium. Ein Beitrag zum Verständnis des Markus-Evangeliums und der ältesten evangelischen Überlieferung von Prof. *D* **Joh. Weiss.** 1903.

Preis 10 Mk., in Lwbd. 11 Mk.

Das Buch ist als die eingehendste und bedeutsamste neuere Schrift über [illegible] von Wrede (Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, Göttingen 1901. 5 Mk., geb. 6 Mk.) angeregten Probleme für jeden unentbehrlich, der sich mit der synoptischen Frage beschäftigt.

Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth, Göttingen.

J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung (Alfred Töpelmann)
in Giessen.

Die Religion Babyloniens und Assyriens

von

Morris Jastrow, jr.

Dr. phil. (Leipzig), Prof. der semit. Sprachen a. d. Universität von Pennsylvanien (Philadelphia).

Vom Verfasser vollständig durchgesehene und durch Um- und Überarbeitung auf den neuesten Stand der Forschung gebrachte deutsche Übersetzung.

Vollständig in etwa 13 Lieferungen (zus. 65 Bogen) zu je M. 1.50 oder in zwei Bänden zu etwa je M. 10.—.

Sieben Lieferungen, die zugleich den ersten Band bilden, liegen fertig vor.

Der Subskriptionspreis erlischt mit der Ausgabe der letzten Lieferung.

Mit der soeben erschienenen 7. Lieferung ist der erste Band des Jastrowschen Buches über die assyrisch-babylonische Religion abgeschlossen. Wenn auch die eingehende Kritik erst nach dem nun nicht mehr in allzu weiter Ferne liegenden Abschlusse des Ganzen einsetzen wird, so lassen doch die bis jetzt schon vorliegenden kurzen Besprechungen und Notizen, wovon wir eine Reihe hierunter im Auszuge mitteilen, erkennen, dass sich die deutsche Bearbeitung den von einem Manne wie C. P. TIELE schon dem englischen Original von 1898 zugesprochnen Ehrentitel, *das* Buch über den Gegenstand zu sein, aufs neue verdienen wird. Denn ein ganz Neues ist diese deutsche Ausgabe, zu der sich der Verfasser entschloss, nachdem wir ihm unsern Wunsch ausgedrückt hatten, sein von hervorragenden Gelehrten aller Länder — wie dem oben bereits zitierten TIELE in Holland, MASPÉRO, HALÉVY und THUREAU-DANGIN in Frankreich, deutschen Forschern wie DELITZSCH, BEZOLD, FR. JEREMIAS und ROST.

PINCHES in England, HAUPT, LYON, HARPER, TOY und BARTON in Amerika — so überaus günstig beurteiltes Buch dem deutschen Leser in seiner Muttersprache darzubieten.

Seit fast 3 Jahren gehört nun alle Kraft und Zeit des Verfassers, der dieserhalb andre nebenhergehende Unternehmungen unterbrechen musste, ganz der Revisionsarbeit am vorliegenden Werke, die beim Bestreben des Verfassers, fort und fort auch die jüngsten Entdeckungen und Forschungen für seine Darstellung zu verwenden, eine so eingreifende Umgestaltung und Vermehrung des Textes zur Folge gehabt hat, dass die englische Vorlage von 1898 hinter dem heute Gebotenen und der im zweiten Bande noch zu liefernden Leistung weit zurückstehen muss. Und wir freuen uns, feststellen zu können, dass dies allerseits anerkannt wird, wofür als Beweis anzuführen uns auch erlaubt sei, dass an uns und an den Herrn Verfasser schon jetzt Aufforderungen zur Veranstaltung von Übersetzungen ins Englische und Französische ergangen sind. Wir haben das aber im Einverständnis mit dem Herrn Verfasser abgelehnt und möchten deshalb an dieser Stelle ganz besonders betonen, dass **unsre deutsche Ausgabe des Jastrowschen Buches die einzige in seiner Neubearbeitung ist und künftig auch bleiben wird.**

Unter diesen Umständen wird man es uns auch nicht verargen, dass wir den bei dem so bedeutend angeschwollenen Material uns berechtigt erscheinenden Wünschen des Herrn Verfassers nach einer Vermehrung des ihm zu Gebote stehenden Raumes, in der Überzeugung, damit auch den Interessen der Käufer des Buches aufs beste zu dienen, stattgegeben und die Überschreitung der ursprünglich in Aussicht genommenen zehn Lieferungen um drei weitere ins Auge gefasst haben. Dieses Wachsen des Umfanges ist's auch, das uns zur Teilung des Buches in zwei Bände bewogen hat. Der erste Band schliesst mit dem wichtigen XVII. Kapitel über die „Gebete und Hymnen".

Ferner freut es uns anzeigen zu können, dass sich Herr Dr. G. HÜSING in Breslau, dessen Arbeiten auf dem Gebiete des Elamischen ihm von den Fachgenossen die Anerkennung als Autorität ersten Ranges eingetragen haben, anheischig gemacht hat, zum zweiten

Band einen Exkurs über die Religion Elams, die ja so enge Beziehungen zur babylonischen aufweist, beizusteuern. In diesem Exkurs wird Herr Dr. HÜSING das unlängst bei den französischen Ausgrabungen in Susa gewonnene Material verwerten, und wir sind sicher, dass dieser erste Versuch, das Pantheon und die Hauptbestandteile der elamischen Religion zusammenzufassen, überall als das, was er tatsächlich ist: als eine wichtige Ergänzung des Jastrowschen Buches begrüsst und gewürdigt wird.

Schliesslich können wir noch berichten, dass wir wegen der **Abbildungen,** die wir, wie bereits früher angezeigt, in einer besonders zu berechnenden Mappe auf losen Blättern herauszugeben gedenken, in Unterhandlungen stehen. Dabei dürfen wir schon jetzt versichern, dass die Abbildungen, was ihre Auswahl wie die Ausführung betrifft, allen gerechten Ansprüchen genügen werden.

Giessen, im September 1904.

J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung
(Alfred Töpelmann).

Aus Besprechungen der englischen Ausgabe (von 1898):

Der zweite Band der Handbücher ist von der Hand des gelehrten Herausgebers selbst, und niemand besserem hätte er die Darstellung der babylonisch-assyrischen Religion anvertrauen können. Eine so vollständige und gediegene Monographie über diesen Gegenstand besassen wir bis jetzt nicht. . . . . Ich bin überzeugt, dass diese vorzügliche Arbeit Jastrow's auch für diejenigen, welche nicht in allem mit dem Verfasser übereinstimmen, ein köstlicher Beitrag ist zur Kenntnis der babylonisch-assyrischen Religion und das Studium ihrer Geschichte nur fördern kann. Sie wird noch lange **das** Buch über den Gegenstand bleiben; und es ist zu wünschen, dass sie in Kurzem auch in deutscher Sprache erscheine. Professor C. P. TIELE (**Zeitschrift für Assyriologie 1899**).

J'ai beau m'y reprendre de toutes les manières, je ne réussirai jamais à dire en quelques lignes ce qu'est le livre de M. Jastrow ni ce qu'il renferme de faits ou idées neuves. . . . . Si on lit attentivement le livre de M. Jastrow, on s'y instruira d'abord à la nomenclature des dieux et au signalement de leur être, puis on comprendra, à travers la traduction des textes mêmes, le genre de sentiments et d'émotions qu'ils inspiraient à leurs adorateurs, et jugeant du caractère des hommes d'après celui des divinités qu'ils avaient créées, on se figurera mieux ce que furent ces civilisations de l'Assyrie et de la Chaldée dont l'antiquité n'a d'égale que celle de l'Égypte. Professor GASTON MASPÉRO (**Journal des Débats, Jan. 1899**).

C'est un gros livre et un bon livre, d'une lecture un peu rébarbative par endroits, à cause de la forme singulière de certains noms divins, mais d'un intérêt soutenu pour l'étudiant et pour l'historien des religions. . . . . Je suis certain que le livre de M. Jastrow aura de nombreuses éditions: s'il faisait dans l'une d'elles ces additions* que je lui signale, je crois qu'elles seraient bien recueillies de ses lecteurs. Professor GASTON MASPÉRO (**Revue de l'Histoire des Religions, vol. 39. 1899**).

* Sind in der deutschen Ausgabe besonders berücksichtigt worden.

C'est à ce nouvel esprit que nous devons les deux travaux remarquables mentionnés ci-dessus, qui se fondent sur une base purement scientifique et ne laissant pas de place aux vastes combinaisons dans le domaine de l'inconnu. M. M. Jastrow et Jeremias, avec une variété de mesure et de tempérament, mais avec une égale force de labeur et une connaissance intime du sujet, se sont chargés de recueillir et de coordonner méthodiquement les notions que les textes cunéiformes fournissent sur chaque divinité durant le cours entier de cette littérature. Professor J. HALÉVY (**Revue Sémitique, 1899**).

Although the learned author does not profess to give an exhaustive treatise on the subject, his work is deeply interesting and certainly marks a step forward towards a thorough understanding of the religious conceptions and ideas, the ritual and cult of the inhabitants of ancient Mesopotamia. . . . . If we add, that the author has illustrated his discussions by numerous and trustworthy translations of the original cuneiform texts and has further enhanced the value of his work by appending a full Bibliography on the subject, it will be needless to further recommend the book to Biblical or Oriental students. Dr. Jastrow is warmly to be congratulated upon having ably carried out a work involving the solution of so many intricate problems. Professor CARL BEZOLD (**Luzac's Oriental List, 1898 Nr. 9/10**).

Der Verfasser hat mit Umsicht und Sorgfalt das für eine babylonische Religionsgeschichte vorhandene Material bearbeitet. . . . . Das Handbuch wird für weitere Kreise ein willkommener Führer sein für ein Gebiet, auf dem die Einzelforschung dem Fernerstehenden schwer zugänglich ist. Dr. FRIEDR. JEREMIAS (**Archiv für Religionswissenschaft, Bd. 3. 1900**).

Mit Freuden begrüsst Ref. Jastrow's Religion . . . . . Ref. nun hat aus der Lektüre von Jastrow's inhaltsvollem und lehrreichem Werke den Eindruck gewonnen, dass wir hier eine wahrhaft wissenschaftliche Arbeit vor uns haben, und glaubt annehmen zu dürfen, dass auch die Fachgenossen des Verfassers, soviel sie da und dort auch abweichender Meinung sein werden, sich dem gleichen Eindruck nicht zu entziehen vermögen. Der Verfasser sagt in der Vorrede, dass er diesem Buche mehrere Jahre gewidmet habe. Dafür liefert in der Tat jede Seite den Beweis. Es steckt eine Unsumme von methodisch durchgearbeitetem Material, die niemand beim Durchlesen der Inhaltsübersicht vermuten würde, in dem schönen Buche des amerikanischen Semitologen und Herausgebers der Handbooks. . . . . Mögen sich recht viele für die Stunden, die sie dem Buche Jastrow's schenken, durch die darin gebotene Belehrung und Anregung belohnt fühlen! (**Literarisches Centralblatt 1899, Nr. 10.**)

Ik wil reeds aanstonds uitspreken, dat Jastrow ons vrij wat meer geeft dan deze bescheiden omschrijving zou doen verwachten. Ziethier eene lijvige monografie over het onderwerp, waarin alle deelen van het godsdienstig leven der oude Babyloniërs en Assyriërs zijn opgenomen: mythologie, kultus, volksgeloof, godsdienstig heldendicht, en waarin alleen de moraal iets kariger is behandeld. Professor L. KNAPPERT (**Theol. Tijdschrift, 1900**).

It is a strong book through and through, a credit to American scholarship, and we commend it most highly to all who wish to know about this great system of religion. Professor ROBERT W. ROGERS (**The Expositor, Nov. 1898**).

Prof. Jastrow has given us a full introduction to the Religion of Assyria and Babylonia. Mastering his book, we are fairly in the grasp of the subject. (**Expository Times, Februar 1899**).

There are many excellent treatises on special topics, such as magic, the creation epic, life after death, etc.; but to bring the treatment of all these subjects into a single volume, and to bring the discussion of them as nearly up to date as one can (considering that it requires time to print a book), is a distinct service to Assyriology, as well as to the history of religion. . . . . It is alike necessary to the Assyriologist, the Old Testament scholar, and the student of comparative religion. Professor GEORGE A. BARTON (**American Journal of Semitic Languages and Literatures, vol. XV. 1899**).

It is a most valuable and useful work, and may be regarded as giving a fair estimate of the subject, treated from a rather different standpoint than that of the well known and still most suggestive and valuable Hibbert Lectures of Professor Sayce, to whom the author from time to time refers. T. G. PINCHES (**Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, April 1899**).

The author is the first to discuss scientifically the mass of material at hand. He has edited this material and has made many valuable additions to it. He has placed all students of Assyrio-Babylonian religion under a deep debt to him, and it is hoped that he will long be spared to carry on his work in this field. Prof. ROBERT FR. HARPER (**Am. Journal of Theology, vol. III. 1899**).

Jastrow's book is certainly the most elaborate treatise of the kind that has yet appeared, and it is written by one who is a leading authority on the subject, who has gathered together the materials derived from his prolonged study of the literature of Assyriology. Professor OWEN C. WHITEHOUSE (**The Critical Review of Theological and Philosophical Literature, vol. IX. 1899**).

His endeavor has been to focus the results actually reached by the investigation of scholars, and to sift the certain from the uncertain and the uncertain from the false. . . . . The work deserves the attention of every earnest student in theology or history. (**The American Ecclesiastical Review, November 1898.**)

In einer Besprechung der beiden Arbeiten von Sayce über die Babylonisch-assyrische Religion (Hibbert Lectures 1887 und Gifford Lectures 1902) heisst es unter anderm: In the interval betwen these two courses of lectures several works have appeared, dealing with the religion of the Babylonians and Assyrians, notably the handbook of Professor Jastrow, a conservative and careful investigation of the data now at hand. (**The Nation, Juli 1903.**)

Aus Besprechungen der bis jetzt erschienenen Lieferungen der deutschen Ausgabe:

Es ist im hohen Grade dankenswert, dass dieses bedeutende englische Werk auch dem deutschen Leserkreis durch eine Übersetzung von selbständigem Werte zugänglich gemacht wird..... Sowohl der Inhalt dieser Lieferung als die Inhaltsangabe der künftig erscheinenden berechtigen zu dem Urteil, dass wir hier eine gediegene Leistung vor uns haben, an der kein Gebildeter vorübergehen darf, der sich für die Religionen des alten Orients und somit auch für die alttestamentliche interessiert. Prof. SAMUEL OETTLI (**Theol. Literaturbericht, 1902 Nr. 9**).

Das gesamte Werk wird eine der übersichtlichsten und vollständigsten Darstellungen dieses neu erschlossenen Gebietes sein und treffliche Dienste leisten können, auch wenn man gut tut, in gewissen oben berührten Punkten sich ein unabhängiges Urteil vorzubehalten. Professor K. v. ORELLI (**Theol. Literaturblatt, 1903 Nr. 16**).

Erfreulich ist die Mitteilung des Verlegers, dass er in der Tat sich entschlossen hat, dem Werke Abbildungen (zu mässigem Preise) beizufügen. Das erhöht den Wert dieser recht zuverlässigen Arbeit wesentlich. (**Monatsschrift für die kirchl. Praxis, 1903 Heft 11.**)

Die Darstellung ist musterhaft klar. Erschöpfende Literaturangaben und fortlaufende Verweise auf die publizierten assyrisch-babylonischen Texte geben die Möglichkeit, jede einzelne Frage weiter zu verfolgen. Ein besonderer Vorzug des Werkes liegt in dem im Vorwort betonten und in der Ausführung festgehaltenen Grundsatz, „nur solche Ergebnisse der Forschung aufzunehmen, die allgemeine Billigung gefunden haben und somit als endgiltig angesehen werden können". Damit stellt sich der Verfasser in einen wohltuenden Gegensatz zu einzelnen seiner Fachgenossen..... Wir glauben, dass diese gründliche Darstellung der babylonisch-assyrischen Religion dem alttestamentlichen Exegeten gute Dienste leisten wird, und empfehlen das Werk nach dieser Richtung. Professor PAUL VETTER (**Theol. Quartalschrift, 1903 Nr. 4**).

Sie verdient wegen der Klarheit der Darstellung, wegen der vorsichtigen und umsichtigen Verwertung des schwierigen und recht lückenhaften Materials durchaus empfohlen zu werden. (**Neue Philolog. Rundschau, 1902 Nr. 25.**)

Morris Jastrow der Jüngere, Professor der semitischen Sprachen an der Universität von Pennsylvanien, gilt für einen der besten Kenner des babylonischen Altertums. Sein englisches Werk war die erste zusammenfassende Darstellung der babylonisch-assyrischen Religion auf Grund der neueren Keilschriftforschungen und hat sich als solche rasch grosses Ansehen erworben. Die deutsche Ausgabe ist keine blosse Übersetzung, sondern eine vollständige Neubearbeitung..... Sie wird also in ihrer Vollendung das englische Original noch überragen. (**Der alte Glaube, literarische Beilage, 1902 Nr. 2.**)

Die einzige ausführliche neuere Gesamtdarstellung. Die Übersetzung ist vollständiger als die englische Ausgabe, weil der Verfasser darin auch die neuen Funde und Untersuchungen der Assyriologen berücksichtigt. (**Biblische Zeitschrift, 1903 Heft 1.**)

Es bahnt sich selbst den Weg zu einer günstigen Empfehlung durch die gründliche und gewissenhafte Benutzung des gewaltig gewachsenen Quellenmaterials..... Trotz dieses methodischen Bedenkens wird Jastrows Werk schon in der Anlage das Verdienst beanspruchen dürfen, auf einem der schwierigsten und wichtigsten Gebiete des alten Orients Pionierdienste zu tun. (**Leipziger Zeitung, wissensch. Beilage, 1902 Nr. 132.**)

Un bon livre est la religion de Babylonie et d'Assyrie du professeur M. Jastrow jun. Écrit par un expert, il peut initier à la connaissance religieuse primitive de l'Orient même ceux qui n'ont pu devenir assyriologues. Ce n'est pas, comme on le pourrait supposer d'abord, une simple édition allemande de l'ouvrage publié en anglais il y a quatre ans; la refonte a été totale, soucieuse de bénéficier de tous les résultats nouveaux acquis par les recherches contemporaines. (**Revue Biblique, 1903 Nr. 1.**)

J'ai rendu compte ici-même de l'excellente histoire de la Religion babylonienne et assyrienne publiée en anglais par Jastrow en 1898. Une édition allemande de cet ouvrage est actuellement en cours de publication; quatre livraisons en ont déjà paru. Ce n'est pas une simple traduction du texte anglais. L'auteur a voulu utiliser les découvertes faites depuis la publication de la première édition: aussi a-t-il remanié et complété son travail en maints endroits. (**Revue Critique, 1904 Nr. 8.**)

Il n'est plus nécessaire de faire l'éloge de ce livre, un modèle de vulgarisation strictement scientifique. L'édition allemande est plus qu'une simple traduction; c'est au même temps une révision complète de l'original anglais, mis au point d'après les découvertes récentes..... Cette traduction est donc destinée à remplacer avantageusement le texte anglais jusqu'à nouvelle rédaction de celui-ci. Professor JEAN RÉVILLE (**Revue de l'Histoire des Religions, tome 46 Nr. 1**).

L'ouvrage ... est non seulement élargi et complété mais parfois considérablement modifié dans le but de le mettre à la hauteur des récentes découvertes dues aux fouilles aujourd'hui presque permanentes en Mésopotamie et en Susiane..... On n'aura une idée exacte de cet énorme travail de coordination et de triage que lorsqu'on aura l'ouvrage entier, mais les importantes améliorations introduites dans ces trois livraisons montrent que le savant historien indifférent aux critics hâtives cherche à faire une œuvre digne de la plus haute estime. Professor J. HALÉVY (**Revue Sémitique, tome XI, October 1903**).

Le livre obtint un grand et mérité succès. Un éditeur ayant demandé qu'on traduisît le livre en allemand, M. Jastrow a entrepris lui-même cette tâche, en sorte que nous avous une édition corrigée, augmentée et mise au point des plus récents travaux. L'œuvre de M. Jastrow est de tout premier ordre, tant pour l'étendue de l'érudition que pour la clarté de l'exposition, la sûreté de la méthode et l'élégante sobriété du style. (**L'Univers Israélite, 1903 Nr. 15.**)

It is gratifying to see M. Jastrow's "Religion of Babylonia and Assyria" appear in a German edition, thanks to the enterprise of J. Ricker's publishing firm in Giessen. Author and publisher alike are to be congratulated, for the book is of acknowledged eminence..... The still outstanding parts promise to be of great importance, especially the great division on the Religious Literature, where the German edition will in all probability mark a decided improvement on the American. It is therefore with a good deal of interest that we look forward to them. Professor JULIUS A. BEWER (**Bibliotheca sacra, Okt. 1903**).

This will be practically a new work..... Even those who already possess the English edition will find the new work indispensable, if they wish to be up to date; while students who have not yet made acquaintance with Jastrow may be confidently recommended to procure the forthcoming volume as *the* authority on its subject. Rev. J. A. SELBIE (**The Expository Times, 1902 Nr. 10**).

Our readers will be gratified to learn that the publisher sees his way to carrying out the project of issuing a supplementary portfolio of illustrations, which will greatly enhance the value of the work. (**The Expository Times, 1904 Nr. 6.**)

The continuation of the German translation of Professor Jastrows Religion of Babylonia and Assyria makes upon the reader, the more he studies it, the impression that is a work of the highest importance, and indispensable to all whose specialty is the history of religion. The book shows an enormous amount of systematic research, and furnishes the material wherewith to form an opinion concerning the religion of Babylonia and Assyria at various periods of their long history..... The book is a mine of information upon the religious beliefs of the Babylonians and Assyrians and will long remain the standard work on the subject. T. G. PINCHES (**Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, April 1904**).

Professor M. Jastrow's German Edition of his excellent "Religion of Babylonia and Assyria" is in fair progress. We have lately received Parts 3 & 4, which continue the text up to chap. XVI, dealing with the Magical Inscriptions from Mesopotamia. In these parts the book has also been fully brought up to date, and the various specimens of Assyrian texts are based upon the latest and best translations of American, English, French and German scholars, and are throughout revised by a comparison with the cuneiform documents. It is hoped that this important work will not only be completed very soon, but will also be re-translated into English in its revised form in the near future. Professor CARL BEZOLD (**Luzac's Oriental List, Nov.-Dez. 1903**).

All who care for the history of religion must wish the gifted author success in the completion of his work in its new and expanded form. Professor J. F. McCURDY (**The American Historical Review, April 1903**).

È la versione tedesca, riveduta e migliorata dall' autore, dell' importantissima opera del rinomato professore americano, Morris Jastrow *iunior*, sulla religione degli antichi Babilonesi e degli Assiri, la cui conoscenza può arrecar tanta luce ai documenti biblici. (**Studi Religiosi, 1903 Fasc. 1.**)

Bestellzettel auf der letzten Seite des Prospekts.

J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung (Alfred Töpelmann)
in Giessen.

Soeben erschien:

Eduard Reuss' Briefwechsel

mit seinem Schüler und Freunde

Karl Heinrich Graf

Zur Hundertjahrfeier seiner Geburt herausgegeben von

K. Budde und H. J. Holtzmann

Mit dem Bildnis der Briefsteller

XI u. 661 S. Geheftet M. 12.—; gebunden M. 14.50.

Zwei bedeutende Gelehrte, Meister und Schüler, die sofort nach beendeter Lehrzeit einen Briefwechsel mit einander beginnen und ihn durch ein volles Menschenalter, bis zu des Jüngeren allzufrühem Tode, ununterbrochen fortführen: das ist wohl in jedem Falle ein würdiges, ja ein bedeutendes Schauspiel. Dazu kommt hier — was übrigens fast unerlässliche Voraussetzung dafür ist — dass jeder von den beiden in seinem Kreise so gut wie vereinsamt dasteht, daher sein ganzes Tun und Treiben, und all sein Bestes zuerst, in diesen Briefen aufsummiert. Beide wahrhafte Riesenarbeiter von ungewöhnlich umfassendem Gesichtskreis, die zusammengenommen die gesamte biblische Wissenschaft, ein gutes Teil der semitischen und arischen Orientalistik, und noch vieles andre dazu, umspannen und nun alle ihre wissenschaftlichen Pläne vor uns entwickeln, reifen und zur Veröffentlichung gedeihen lassen, durch 32½ Jahre hin, vom Anfang 1837 bis zur Mitte 1869. Das ganze rege Leben dieser Zeit auf dem angedeuteten Gebiete spiegelt sich hier und nicht nur aus dem Studierzimmer der beiden Gelehrten, sondern auch aus der Öffentlichkeit,

von den Universitäten zu Strassburg, Genf, Paris, Leipzig, von den mit eifrigem Anteil besuchten Philologenversammlungen, von wissenschaftlichen Reisen aller Art. Und wie verstehn beide zu erzählen und darzustellen! Von Reuss wusste man längst, dass er ein Meister der Form war, von Graf muss man es hier erst lernen oder, soweit er's in seinen Veröffentlichungen hat beweisen können, sich wieder daran erinnern lassen. Er besonders aber gibt in diesen Briefen auch seine ganze Person, alle religiösen und seelischen Kämpfe und Siege, alle Hoffnungen und Enttäuschungen. Auch die Persönlichkeit von Eduard Reuss war längst bekannt genug, obgleich sie nirgends so vollkommen sich darstellt wie hier, die von K. H. Graf wird erst aus diesen Briefen vor der Öffentlichkeit erstehn; sie weist sich als reich und bedeutend in jedem Sinne aus. Einen besonders lebendigen Untergrund gewinnt das Ganze dadurch, dass beide Elsässer, beide deutsch gesinnt sind, Graf aber sich völlig losreisst und Deutscher wird, Reuss sich halten lässt und immer stärkere Fäden auch nach Westen hin anknüpft. Man wird staunen, mit welcher schönen Begeisterung, aber auch mit welch sicherem nationalem Urteil Graf seinen entsagungsreichen Weg geht; die Briefe vor der grossen Entscheidung von 1866 und aus diesem Jahre selbst gehören zu den anziehendsten Äusserungen aus dieser grossen Zeit, die wir besitzen. Am hellsten aber wird natürlich das Elsass von innen heraus beleuchtet; es dürfte kaum ein Buch geben, in dem man dessen innere Geschichte im zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts und damit die Vorgeschichte seiner Wiedergewinnung so anschaulich verfolgen kann wie hier.

Der Briefwechsel umfasst 190, zumeist lange Briefe, genau zur Hälfte von einem jeden der beiden Briefsteller, wenige nur fehlen, als No. 191 ist der Beileidsbrief von Reuss an Graf's Witwe angefügt. Verhältnismässig wenige Stellen sind getilgt und durch Punkte angedeutet, weit überwiegend auf Grund berechtigter Forderungen des Professors Dr. Rudolf Reuss in Versailles, der die Erlaubnis zur Veröffentlichung gegeben. Im übrigen schliesst sich der Druck ganz genau an die Vorlage an, nur unter Auflösung der Abkürzungen, stillschweigender Berichtigung zweifelloser Versehen, streckenweise

auch sparsamer Ergänzung der nötigsten Interpunktion. Wo diese am reichlichsten ist, gerade da darf man annehmen, dass sie sich genau an die Vorlage hält. Der Text ist von jeder fremden Zutat freigehalten, aber am Schlusse bieten Erläuterungen von H. Holtzmann's Hand, an die Seitenzahlen des Textes angeschlossen, alles zum Verständnis Dienliche, auch u. a. die Umschreibung und die Erklärung der hebräischen, arabischen, persischen Worte und Sätze. Die Lebensgeschichte beider, die für die Zeit des Briefwechsels in der denkbarsten Treue und Vollständigkeit vor uns liegt, wird vorher und nachher von Holtzmann nach Bedürfnis ergänzt. Ein vollständiges Namen-Verzeichnis aller zeitgenössischen Persönlichkeiten ist angehängt; die Seitenzahlen, zu denen dahin gehörige Erläuterungen geboten werden, sind durch den Druck kenntlich gemacht. So hoffen wir das schöne Buch für jeden Zweck möglichst nutzbar ausgestattet zu haben und sind uns bewusst, dass wir darin zur Geschichte der Theologie und Kirche, insbesondere der alttestamentlichen Wissenschaft, auch der Orientalistik, zur Geschichte des nationalen Aufschwungs in Deutschland, zur Kenntnis des wiedergewonnenen Elsass, einen wertvollen Beitrag, obendrein aber für jeden Gebildeten von warmem Empfinden ein in hohem Grade fesselndes und wahrhaft förderndes Buch darbieten.

Dass dem schönen Inhalt auch das würdige Gewand nicht fehlt, ist das Verdienst des Verlegers, der auf alle Wünsche der beiden Herausgeber aufs bereitwilligste einging, auch die Bildnisse der beiden Briefsteller mit ihrer Unterschrift beizufügen gestattete.

Marburg, im September 1904.

Karl Budde.

Bestellzettel auf der letzten Seite dieses Prospekts.

J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung (Alfred Töpelmann)
in Giessen.

Soeben erschien:

Die Astronomie im Alten Testament

von

Giovanni Schiaparelli
Direktor a. D. des Brera-Observatoriums in Mailand.

Übersetzt von Dr. phil. **Willy Lüdtke,** Hilfsbibliothekar in Kiel.

Mit 6 Abbildungen im Text.

VIII u. 137 S. Geheftet M. 3.20; gebunden M. 4.—.

Das italienische Original dieses Werkes erschien als „Manuale Hoepli 332" unter dem Titel: L'astronomia nell' Antico Testamento, Milano 1903. Die Übersetzung wurde nach einem vom Verfasser durchgesehenen Exemplar angefertigt, in dem namentlich *die zweite Hälfte gegen die ursprüngliche Fassung stark verändert ist.* Zusätze des Übersetzers sind durch [ ] kenntlich gemacht. Zu der beigegebenen Tabelle der Sternnamen gab der Artikel *Sterne* in der 2. Auflage von Herzogs Realencyklopädie für protestantische Theologie die Anregung; es sind auch die Fragmente der Hexapla und die Lesarten der Itala berücksichtigt.

Die Bibelstellen sowohl aus den kanonischen Büchern als auch aus den Apokryphen und Pseudepigraphen sind nach der bekannten von Kautzsch herausgegebenen Übersetzung angeführt. In Fällen, wo der Übersetzer der abweichenden, von Schiaparelli angenommenen Übersetzung gefolgt ist, ist dies durch Anwendung der *Kursiv* gekennzeichnet.

Inhaltsverzeichnis.

1. Kapitel. **Einleitung.** Das Volk Israel, seine Gelehrten und seine wissenschaftlichen Kenntnisse — Natur und Poesie — Allgemeines Bild der physischen Welt im Buche Hiob — Kritik der Quellen.

2. Kapitel. **Das Firmament, die Erde, die Abgründe.** Allgemeine Anordnung der Welt — Die Erdscheibe — Die Grenzen der den Hebräern bekannten Gegenden — Die Angeln der Erde — Der Abgrund und die *Scheôl* — Das Firmament — Die obern und untern Wasser — Die Theorie von den unterirdischen Wassern und den Quellen, vom Regen, Schnee und Hagel: die Wolken — Allgemeine Idee der hebräischen Kosmographie.

3. Kapitel. **Die Gestirne.** Die Sonne und der Mond — Ihr Lauf von Josua und andern aufgehalten — Anspielungen auf totale Finsternisse, wahrscheinlich in den Jahren 831 und 824 v. Chr. — Der Sternenhimmel — Das Heer des Himmels — Die Planeten: Venus und Saturn — Kometen und Feuerkugeln — Fall von Meteoriten — Astrologie.

[**Übersicht der Sternnamen in den alten Übersetzungen.**]

4. Kapitel. **Die Sternbilder.** Schwierigkeiten des Gegenstandes — Die *'asch* oder *'ajisch* und ihre Kinder — Der *kesîl* und die *kesîlîm* — Die *kîmah* — Die *Kammern des Südens* — Die *mezarîm* — Der vermutete Drache — Der *rahab*.

5. Kapitel. **Mazzaroth.** *Mazzarôth* oder *Mazzalôth* — Verschiedene Deutungen dieses Namens — Kann nicht der Grosse Bär sein — Bezeichnet wahrscheinlich die beiden Phasen der Venus — Vergleichung eines biblischen Ausdruckes mit einigen babylonischen Denkmälern — Nochmals *das Heer des Himmels*.

6. Kapitel. **Der Tag und seine Einteilung.** Anfang des Tages am Abend in einem bestimmten Augenblick der Dämmerung — *Zwischen den beiden Abenden* — Einteilung der Nacht und des natürlichen Tages — Die sogenannte Sonnenuhr des Ahas — Keine Erwähnung von Stunden im Alten Testament; die aramäische *scha'ah*.

7. Kapitel. **Die hebräischen Monate.** Mondmonat — Bestimmung des Neumonds — Reihenfolge der Monate in verschiedenen Epochen der hebräischen Geschichte — Phönizische oder kananäische Monate — Benennung mit Zahlen von Salomo an in Gebrauch — Annahme der babylonischen Monate nach dem Exil.

8. Kapitel. **Das hebräische Jahr.** Verschiedener Jahresanfang in verschiedenen Epochen — Bestimmung des Passahmonats — Was wussten die alten Hebräer von der Dauer des Jahres? — Gebrauch der Oktaeteris — Astronomische Schulen in den jüdischen Gemeinden Babyloniens.

9. Kapitel. **Bildung von Perioden durch die Siebenzahl.** Babylonische Mondwoche und freie hebräische Woche — Sabbatruhe — Jahr der Freilassung — Erlassjahr — Sabbatjahr — Epochen des Sabbatjahrs — Jubeljahr — Fragen betreffs seines Ursprungs und Gebrauchs.

Literarisches Zentralblatt 1904 Nr. 11.

Der Name Schiaparelli hat einen guten Klang in der Geschichte der Astronomie, wir dürfen nur an das Werk „Die Vorläufer des Copernikus im Altertum" und an die treffliche Übersetzung von M. Curtze mit ihren Erweiterungen denken. Der Name begegnet uns jetzt wieder unter den Autoren der wissenschaftlichen Handbücher, welche die Firma Hoepli in Mailand erscheinen lässt, und zwar in der Darstellung der Astronomie der Hebräer. Sch. beginnt mit einer allgemeinen Charakteristik der hebräischen Astronomie und weist darin ausdrücklich auf den Umstand hin, dass das monotheistische Bewusstsein unter seinen ersten Trägern schon so stark war, dass es die Welt nur als ein Geschöpf betrachtete, in dem die Wundermacht des allmächtigen Gottes sich unausgesetzt betätigen musste. Nur zur Anbetung dieses Allmächtigen hat die Poesie der Hebräer geführt, nicht zur grübelnden Astrologie der Nachbarvölker, unter denen die Ägypter und die Babylonier die Hauptrolle spielten. Sch. ist geneigt, den Einfluss dieser Nachbarvölker erst in späterer Zeit auftreten zu lassen. Er gehört nicht zu den Gelehrten, die zugleich mit dem Einflusse der uralten Kultur der Ägypter und Babylonier auf die Juden auch den Einfluss auf die religiöse Entwicklung derselben annehmen und lässt lieber wichtige Fragen ungelöst, statt einen Schritt zu weit zu gehen. Das Material, mit dem Sch. zu arbeiten hat, ist spröde und schwer zu behandeln, wenn man es so genau nimmt, wie er. Die Unterlagen, auf welche die neueste Gelehrsamkeit die Zeitbestimmung der einzelnen Geschichtsbücher des alten Testaments und ihrer Teile gegründet hat, findet immer noch Widerspruch und man muss allerdings bedenken, dass sich die Mode und der Geschmack auch in der Kritik der Zeiten zu ändern lieben, derart, dass eine folgende Zeit eine vorhergegangene niemals völlig zu begreifen im Stande ist, namentlich gern zu anderen Auskunftsmitteln greift. Der Verf. kennt die Urheber dieser Zeitbestimmungen und die Bestimmungen selbst sehr gut. Er ist gezwungen, sich nach ihnen zu richten, denn er hofft bis zuletzt, ein Einvernehmen der sich widersprechenden Ansichten über die Sabbatsruhe der Felder in Palästina und über die Frage, ob das Jubeljahr das 50. oder das 49. gewesen ist, herstellen zu können. Die Unmöglichkeit dieses Versuches, die bis jetzt noch nicht gehoben ist und die im letzten Zeitraume schon vor etwa 300 Jahren bestand, zwingt ihn eben dazu, wie sie jene gezwungen hat. So kommt der Verfasser etwa zu der Ansicht, die P. Jensen auf S. 260 seiner Kosmologie der Babylonier ausspricht. Nach der Einleitung im ersten Kapitel behandelt Sch. im zweiten den Himmel, die Erde und die Gewässer mit den trockenen Höhlungen, im dritten die Gestirne, im vierten die Sternbilder, im fünften besondere Bezeichnungen einzelner Sterne und Sternbilder, im sechsten geht er über zu den Hilfsmitteln der Chronologie. Er bespricht den Tag, Anfang, Ende und Einteilung des Tages, ebenso im siebenten Kapitel den Monat und das Jahr; im achten die besonderen Zeitabschnitte der Hebräer. Vorsichtige und ruhige Zurückhaltung sind aber nicht die einzigen Vorzüge des Buches. Der Verf. weiss vortrefflich zu schildern und die Fragen, auf die er kommt, tiefsinnig zu erfassen und eingehend zu besprechen.

J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung (Alfred Töpelmann)
in Giessen.

Ephemeris für semitische Epigraphik

von

Mark Lidzbarski

Erster Band. Mit 49 Abbildungen. 1900—1902.

Preis: 15 Mark (auch in 3 in sich abgeschlossenen Heften zu je 5 Mk.).

1. Heft: Eine Nachprüfung der Mesainschrift. — Altsemitische Inschriften auf Siegeln und Gewichten des Ashmolean Museum zu Oxford. — Zu Sidonia 4. — Eine Weihinschrift aus Karthago. — Eine punische *tabella devotionis*. — Neue punische Eigennamen. — Inschriften aus Constantine. — Eine dreisprachige Inschrift aus Tunisien. — Neupunische Inschriften aus Maktar. — Zur Siloahinschrift. — Kleinere hebräische Inschriften. — Aramäische Inschriften aus Kappadocien I. — Palmyrenische Inschriften. — Der *Qassisa di daira* und die Tracht der Palmyrener. — Mandäische Zaubertexte. — Miszellen. עבדסכן. Zu den semitischen Zahlzeichen.

2. Heft: Der Ursprung der nord- und südsemitischen Schrift. — Über einige Siegel mit semitischen Inschriften. — Philokles und Tabnit. — Eine phönizische Inschrift aus Memphis. — Karthagische Altertümer in Kiel. — Punische Grabinschriften. — Punische Talismane. — Hebraische Inschriften. — Palmyrenische Inschriften. — Griechische Inschriften aus Syrien. — Sudarabische Inschriften. — Archäologische Arbeiten und Funde. — Miszellen. Kephîr im AT. Zur Bauinschrift des Bar-Rkb. Eine aramäische Inschrift aus Babylon. Zu Vog 15₃. Zu den semitischen Zahlzeichen. *Répertoire d'épigraphie sémitique.*

3. Heft: Balsamem. — Der Ursprung des Alphabetes. — Semitische Legenden auf Siegeln und Gewichten. — Phönizische Inschriften. — Punische Inschriften. — Hebraische Inschriften. — Aramäische Inschriften aus Kappadocien. II. — Nabatäische Inschriften. — Palmyrenische Inschriften. — Nachträge. — Wortregister: A. Nordsemitisch. 1. Kanaanäisch. 2. Aramäisch. B. Südsemitisch. C. Griechisch und Lateinisch. — Sachregister.

Zweiter Band.

1. Heft: Semitische Kosenamen. — Altnordarabisches. — Phönizische Inschriften. — Punische Inschriften. — Neupunische Inschriften. — Hebräische Inschriften. — Nabatäische Inschriften. — Palmyrenische Inschriften. — Griechische und lateinische Inschriften. — Südarabische Inschriften. — Archäologische Arbeiten und Funde. — Miszellen. Der Ursprung von ΦΧΨ. Das Alphabet und die Hieroglyphen. Balsamem. Bemerkungen Nöldekes.

Mit einer Schrifttafel und sechs Abbildungen im Text. 1903. 5 Mark.

In Vorbereitung: 2. Heft: Altnordarabisches. II. — Die Namen der Alphabetbuchstaben. — Über einige Siegel mit semitischen Legenden. — Phönizische, punische und neupunische Inschriften. — Aramäische Texte auf Stein und Papyrus. — Nabatäische und sinaitische Inschriften. — Palmyrenische Inschriften. — Griechische und lateinische Inschriften. — Südarabische Inschriften. — Archäologische Arbeiten und Funde. — Miszellen.

Was die „Ephemeris" zu Anfang ihres Erscheinens versprochen, hat sie vollauf gehalten, dessen sind der erfreulich wachsende Stamm fester Abnehmer und die des Lobes vollen Anzeigen von berufener Seite beredte Zeugen: *„Diese sorgfältige Bearbeitung des gesamten neuen Inschriftenmaterials aus dem semitischen Orient ist nicht zu entbehren".* (Deutsche Literaturzeitung, Sept. 1902 Sp. 88.)

Les sémitisants y trouveront le plus vif intérêt et plus d'informations que dans bien des ouvrages où les faits occupent moins de place que les théories.
(Revue biblique, avril 1904.)

Bestellzettel.

Aus der

J. Ricker'schen Verlagsbuchhandlung (Alfred Töpelmann)
in **Giessen**
bestelle ich bei der Buchhandlung von

.....

.....

Jastrow, Morris jr., Die Religion Babyloniens und Assyriens. Lieferung 1 ff. zu je M. 1.50.

— — — Band I. Geheftet M. 10.50.
— — — Band I. Hfz. geb. M. 13.—.
} Bd. II nach Erscheinen.

[Durch den Bezug der 1. Lfg. oder des I. Bdes. verpflichte ich mich zur Abnahme des ganzen Werkes.]

— — — Abbildungen. In Mappe. [Zu mässigem Preise.]

Eduard Reuss' Briefwechsel mit seinem Schüler und Freunde Karl Heinrich Graf.
Geheftet M. 12.—; gebunden M. 14.50.

Schiaparelli, G., Die Astronomie im Alten Testament. Deutsche Übersetzung von W. Lüdtke.
Geheftet M. 3.20; gebunden M. 4.—.

Lidzbarski, M., Ephemeris für semitische Epigraphik.
I. Band. 1900—1902. M. 15.—.
I. Band. Heft.....M. 5.—.
II. Band. Heft 1. 1903. M. 5.—.
II. Band. Heft 2. Nach Erscheinen.

Ort und Wohnung: Name:

.....

Nichtgewünschtes ist durchzustreichen. Die Werke werden auf Wunsch auch zur Ansicht geliefert, aber nur ungebunden; gebunden nur auf feste Bestellung.

I.

Abhandlungen.

1.

Geschichte und Dogma.

Von Prof. Dr. Schanz.

Das Christentum ist eine geschichtliche Religion. Es ist von einer in die Zeit auftretenden und wirkenden Persönlichkeit, von Jesus von Nazaret, gestiftet; nicht als eine Theorie, nicht als ein philosophisches System, sondern als eine geschichtliche Tatsache, als ein ins Leben tief eingreifendes und in der Geschichte der Völker mächtig fortwirkendes Prinzip. Deshalb muß sich auch die Geschichte zuerst über das Christentum erklären. Sie wird dies nach ihrer kritischen Methode tun, aber auch für die geschichtliche Seite das entscheidende Wort sprechen. Zwei Aufgaben hat die Geschichtswissenschaft zu lösen. Sie muß einerseits die Geschichte des Urchristentums nach der kritischen Untersuchung der Quellen und ihres Inhalts genau darzustellen suchen, andererseits den Gang und die Entwicklung des Christentums im Laufe der Geschichte verfolgen und die wirksamen Prinzipien und die bestimmenden Gesetze erfassen und erklären.

Das Christentum ist aber nicht bloß eine geschichtliche

Tatsache, sondern es ist auch als solche, und vor allem eine Religion. Jesus hat das Evangelium verkündigt und den Glauben daran verlangt; er hat sich als Gesetzgeber neben Moses gestellt und das alte Gesetz und die Propheten zwar nicht aufgelöst, aber in einer Weise erfüllt, daß ein neuer Geist den Buchstaben sprengte und dem Gläubigen ein neues Leben einhauchte. Jesus hat sich selbst als den Messias, den Menschensohn und Gottessohn bekannt, welchen der Vater in die Welt gesandt hatte, um sie von ihren Sünden zu erlösen. Er wählte die Apostel aus und befähigte und beauftragte sie, in seinem Namen und mit der Kraft des h. Geistes, seine Lehre zu verkünden, alle Völker zu seinen Jüngern zu machen und durch die Taufe und die Befolgung seiner Gebote für das Himmelreich zu gewinnen. Dadurch wurde die Religion und der Glaube eng mit der Person und Geschichte des Herrn selbst verbunden. Das Urchristentum ist die Betätigung der christlichen Religion, die Geschichte des Christentums die Entfaltung und Entwicklung der christlichen Religion, der Lehre und der Organisation, die Dogmengeschichte.

Es ist begreiflich, daß bei den Gläubigen das Religiöse, Übernatürliche, Göttliche in der Person des Stifters und in der Geschichte des Christentums das Geschichtliche überwog und dieses um so mehr in seinen Kreis zog, je enger die Verbindung des Göttlichen mit dem Menschlichen von Gott selbst bewirkt worden war. In Christus war die Offenbarungsgeschichte zu ihrem Abschlusse gekommen. In Christus war die absolute Offenbarung für alle Zeiten und Völker gegeben. Er lebt also fort in der Menschheit, in der Kirche und ist heute und gestern derselbe. Der lebendige Christus und der lebendige Glaube in seiner Kirche geben dem religiösen Geiste die Gewißheit, dem sehnsüchtigen Herzen den Frieden und die sichere Hoffnung. Der Kampf mit der heidnischen

Wiſſenſchaft und mit der Häreſie ließ allerdings den Gegenſatz zwiſchen dem ererbten Glauben und dem natürlichen Wiſſen erkennen, aber das Chriſtentum wußte die weltliche Wiſſenſchaft und Kultur zu benützen, um das ihm anvertraute Gut der Offenbarung für alle Verhältniſſe zu verwenden und fruchtbar zu machen. Die chriſtliche Lehre wurde weiter ausgebildet und genauer formuliert und die chriſtliche Sitte durchdrang das geſammte öffentliche und private Leben. Glauben und Wiſſen waren verſöhnt.

Der menſchliche Geiſt ſteht aber nie ganz ſtill, er ſchreitet mehr oder weniger fort, wenn auch einzelne Rückſchritte nicht ausgeſchloſſen ſind. Dies war der Fall bei der Renaiſſance, welche durch Erneuerung des klaſſiſchen Altertums die neue Zeit einleitete, den naturwiſſenſchaftlichen Studien eine neue Wendung gab und im Verein mit den Entdeckungen und geſchichtlichen Ereigniſſen die neue Weltanſchauung vorbereitete. Mit der Revolution auf religiöſem und naturwiſſenſchaftlichen Gebiet war das enge Band zwiſchen Glauben und Wiſſen gelockert, bei manchen zerſchnitten. Die Kritik an den Dogmen der Kirche und an den Quellen des Glaubens begann. Der philoſophiſchen Kriſis folgte die hiſtoriſche und dieſer die bibliſche. Heutzutage gilt in weiten Kreiſen nur noch die hiſtoriſche Methode ſowohl für das Urchriſtentum und ſeine Quellen als für die Geſchichte des Chriſtentums in der Kirche und ihre Dogmen. Auf dieſem Wege ſollen alle ſpäteren Zutaten und Auswüchſe vom hiſtoriſchen Chriſtentum entfernt und das eigentliche Weſen desſelben herausgeſchält werden. Katholiſcherſeits hat insbeſondere die neuere franzöſiſche Schule die hiſtoriſche Methode bevorzugt, weil ſie darin das einzige Mittel erkennen will, auf den intellektuellen, der modernen Kultur ergebenen, der Religion abholden Teil ihrer Umgebung einwirken zu können. Die Schriften des Abbé Loiſy hatten

diesen Zweck und die französische Kritik vor und nach der Verurteilung zeigt, welche Wichtigkeit dem Gegenstand beigelegt wird[1]).

Das apostolische Glaubensbekenntnis hat als zweiten Artikel: ich glaube an Jesus Christus, seinen eingeborenen Sohn, unsern Herrn, fügt aber bei: der geboren ist vom h. Geist und der Jungfrau Maria, gekreuzigt und begraben unter Pontius Pilatus, am dritten Tage auferstanden von den Toten, aufgefahren in den Himmel, sitzt zur Rechten des Vaters, von dannen er kommen wird, zu richten die Lebendigen und die Toten. Es sind hier also zwei verschiedene Momente verbunden, der Glaube an den Sohn Gottes und die Geschichte seiner Erscheinung auf Erden. Aber auch diese ist nicht lediglich aus geschichtlichem Interesse hinzugefügt, sondern ist zur Bezeichnung der Menschwerdung, der Geburt, des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Gottessohnes gewählt und dadurch eng mit dem Glauben in Verbindung gesetzt. Der Christus des Glaubens und der Christus der Geschichte können nicht zueinander im Gegensatz stehen.

Geht aber der Gläubige vom erstern aus, so wird der Historiker dem letzteren den Vortritt geben. Tatsächlich ist auch dieser Gang durch das Leben Jesu selbst vorgezeichnet. Jesus ist als Sohn Marias von Nazaret aufgetreten, hat bei den Juden als Sohn Marias und Josefs gegolten, dessen

1) Lagrange, Jesus et la critique des Évangiles. Batiffol, Jésus et l'Église. Pourtalié, Dogme et histoire: Bulletin de Littérature ecclesiastique publié par l'Institut catholique de Toulouse 1904, 3 ff. Blondel, Histoire et Dogme. Extrait de »La Quinzaine« 1904. Fr. de Hügel, Du Crist éternel et de nos christologies successives. Extrait de »La Quinzaine« 1904. Lettres Romaines. Critique historique et foi chrétienne. Extrait des Annales de phil. chrét. 1904.

„Brüder und Schweſtern“ man kannte. Seinen Zeitgenoſſen haben ſich auf dieſe niedrige Herkunft berufen, um ihm den Glauben an ſeine Lehre zu verweigern und den Prozeß zu machen. Jeſus konnte daher nur allmählich ſeine meſſianiſche Sendung und ſeine Gottesſohnſchaft zur Kenntnis bringen und mußte ſeine Ausſagen und Forderungen durch Taten, durch Wunder bekräftigen. Dieſe ſelbſt ſind einerſeits geſchichtliche Tatſachen, andererſeits aber Werke der göttlichen Allmacht, Zeichen der Sendung vom Vater, Beweggründe des Glaubens. Wir wiſſen, daß nicht alle Zuſchauer durch die Wunder zum Glauben bewegt wurden. Auch wenn ſie die Tatſachen nicht leugnen konnten, ſo ſuchten ſie doch eine andere Erklärung zu geben. Dazu trug die national-politiſche Meſſiashoffnung viel bei, welche mit der menſchlichen Niedrigkeit des Lebens Jeſu in ſcharfem Widerſpruch ſtand. Selbſt die Jünger Jeſu haben ſich nur vorübergehend, in feierlichen Momenten, zur vollen Höhe des Glaubens zu erheben vermocht. Die Leidensweisſagungen, die Gefangennahme und der Tod am Kreuze haben ihren Glauben und ihre Hoffnungen auf eine ſchwere Probe geſtellt. Erſt die Auferſtehung hat ſie wieder belebt und der Geiſt von oben auf immer befeſtigt. Die Auferſtehung und Himmelfahrt ſind aber wieder hiſtoriſche Tatſachen, welche zugleich ein Glaubensmotiv bilden. Wenn alſo überall im Leben Jeſu das Geſchichtliche und Menſchliche im Vordergrund ſteht und die Vorausſetzung für das Göttliche iſt, ſo wird man auch von einem Chriſtus der Geſchichte und einem Chriſtus des Glaubens ſprechen dürfen, es wird ſich nur fragen, ob beide getrennt behandelt werden können und wie der Übergang vom einen zum andern ſubjektiv vermittelt wird.

Dieſe Aufgabe geſtaltet ſich für die ſpäteren Generationen weit ſchwieriger, weil ſie auf die geſchichtliche Überlie-

ferung angewiesen sind und vor allem eine Kritik der Quellen anzuwenden haben. Dabei handelt es sich weniger um die äußere Geschichte des Lebens Jesu als um sein Wesen und seine Person, wie sie sich in den Reden und Taten ausgedrückt haben. Der äußere Lebensgang und die Chronologie sind nur von Bedeutung, wenn es sich um eine Vergleichung mit dem vierten Evangelium handelt. Zu der Bestreitung der Echtheit des letzteren hat bei der modernen Kritik auch dieser Unterschied in der Dauer und Entfaltung des öffentlichen Lebens viel beigetragen. Die französischen Kritiker haben sich diese Argumente angeeignet, um durch Mystik und Allegorie dem vierten Evangelium fast jeden historischen Wert zu bestreiten. Dennoch ist der innere Charakter des Lebens Jesu von größerer Bedeutung. Die historische Kritik will sich nur mit dem Menschen Jesus beschäftigen und glaubt ihre Thesis auch aus den ältesten Quellen beweisen zu können.

Die historische Existenz Jesu ist zwar auch von einzelnen phantastischen Kritikern bestritten und von antichristlichen Sozialisten bezweifelt worden [1]), steht aber trotzdem so zweifellos fest, daß auch die strengste Kritik, wenn sie ernst bleiben will, davon auszugehen hat und ausgeht. Ebenso wenig braucht man sich bei der Frage über die vollständige Menschheit Christi aufzuhalten. Der alte Doketismus und Monophysitismus sind längst verschwunden. Es ist nicht einmal notwendig zu zeigen, daß Jesus in den Evangelien, besonders in den synoptischen als vollkommener Mensch nach Wissen und Können, nach Wachstum und Fortschritt dargestellt wird. Denn die rationalistische Kritik leugnet ja die Gottheit und nach der historischen Kritik soll der Christus der Geschichte so ganz Mensch sein, daß er an sich nichts vom Christus des Glaubens wisse. Indem aber der Versuch gemacht wird, diese Behauptung

1) Meffert, Die geschichtliche Existenz Christi. M. Gladbach 1904.

aus den Quellen zu beweiſen, müſſen dieſe ſelbſt kritiſch geſchieden werden. Der Gegenſatz zwiſchen den ſynoptiſchen Evangelien und dem vierten Evangelium ergibt ſich von ſelbſt, weil die ſynoptiſchen Evangelien die älteren ſind und ihr Chriſtusbild ein mehr menſchliches Gepräge trägt, menſchliches Tun und Leiden, menſchliches Fühlen und Wollen, menſchliches Wachstum und Fortſchritt zeigt.

Doch iſt auch unter den ſynoptiſchen Evangelien noch ein Unterſchied wahrzunehmen. Die moderne Kritik bevorzugt das Markusevangelium aus ſprachlichen und geſchichtlichen Gründen. Sie glaubt, daß dieſes Evangelium den geſchichtlichen Verlauf des Lebens Jeſu am treueſten darſtelle und der Reflexion am wenigſten Einfluß geſtattet habe. Es ſoll den beiden andern ſynoptiſchen Evangelien zur Quelle gedient, mit der „Spruchſammlung“ des Matthäus und einzelnen kleineren Quellen nach beſtimmten Geſichtspunkten zu den kanoniſchen Evangelien umgearbeitet worden ſein. Aber ſelbſt das Markusevangelium ſoll nicht mehr in ſeiner erſten Form vorhanden, ſondern von der Pauliniſchen Theologie über den Erlöſungstod beeinflußt ſein. Überhaupt ſeien die Evangelien von Gläubigen für Gläubige zur Belehrung und Erbauung geſchrieben, geben alſo ohne kritiſche Sichtung kein genaues Bild des geſchichtlichen Chriſtus. Dieſer erſcheint dann als vollſtändiger Menſch, deſſen Wiſſen und Können menſchlich beſchränkt iſt und ſich nach den Geſetzen des menſchlichen Geiſtes entwickelt. Die Folgerungen auf die göttliche Natur in Chriſtus, der Chriſtus des Glaubens knüpfen ſich an die Auferſtehung an, die ihrerſeits Gegenſtand des Glaubens iſt. Der Auferſtandene, der Verklärte iſt der „Herr“ und Gottesſohn und der Glaube an ihn ſtrahlt zurück auf ſein ganzes irdiſches Leben, verklärt und vergöttlicht dasſelbe, ſo daß es begreiflich iſt, wenn der ältere Johannes oder ein großer

Mystiker des zweiten Jahrhunderts nur mehr die Herrlichkeit des menschgewordenen Logos kennt und die Erzählungen der Synoptiker in allegorischem Symbolismus in die religiösen Ideen von Leben, Licht und Wahrheit verflüchtigt.

Damit wäre also der Übergang von der Geschichte zum Glauben vermittelt. Die Auferstehung hat denselben bewirkt, aber nicht als geschichtliche Tatsache, sondern als Gegenstand des Glaubens, so daß doch keine eigentliche Verbindung anerkannt wird. Die Erscheinungen des Auferstandenen wurden nur den vorausbestimmten Zeugen zu teil, denen auch die Voraussage des Todes und der Auferstehung gemacht worden ist. Dieselbe sollte also eine Stärkung, nicht erst die Begründung ihres Glaubens sein, und zwar als geschichtliche Tatsache, als wirkliche Auferstehung, was schon daraus erhellt, daß die Realität des Leibes durch physische Akte des Essens und Trinkens, des Betastens und Schauens festgestellt wurde. Dagegen kann nicht das vielzitierte Wort des Herrn angeführt werden: „Selig sind die nicht sehen und dennoch glauben", denn der Herr war ja den Zwölfen zu dem Zwecke erschienen, um sie durch Augenzeugschaft zu überzeugen, und hatte sich selbst herabgelassen, den Thomas, welcher den Augenzeugen nicht glaubte, durch eigenes Schauen zu überführen. Daher beruht der Glaube derer, die nicht gesehen haben, doch auf dem Zeugnis solcher, welche gesehen haben. Dieses Zeugnis über die Auferstehung wird aber historisch bemängelt. Die Berichte der Evangelien weichen in Betreff des Orts und der Zeit von einander ab, seien unsicher und zum teil kritisch verdächtig. Auch sei kein sicheres Zeugnis über das Fortleben des Auferstandenen vorhanden.

Es ist aber schon längst bemerkt worden, daß Abweichungen in Nebendingen die Wirklichkeit der gemeinsam festgehaltenen historischen Tatsache nicht erschüttern können. Anlage und

Zweck der Evangelien führten von ſelbſt darauf, nur die der Kompoſition entſprechenden Berichte aufzunehmen. Der Apoſtel bemerkt mit großem Nachdruck, daß er nur Chriſtus, den Gekreuzigten, gepredigt habe, welcher den Juden ein Ärgernis, den Heiden eine Torheit ſei, aber er macht doch die Auferſtehung zur Grundlage der Predigt und des Glaubens und führt den hiſtoriſchen Beweis dafür. Nicht weil die Auferſtehung ein Stück des Glaubens iſt, fällt der Glaube mit derſelben, ſondern weil die Auferſtehung der Grund unſrer Auferſtehung und Hoffnung iſt, muß ihre Wirklichkeit über jeden Zweifel erhoben werden. Allerdings iſt Paulus kein Apologet, welcher als Hiſtoriker zu den Ungläubigen ſpricht: „Wenn Chriſtus nicht auferſtanden iſt, ſo iſt euer Glaube eitel“, es iſt ein Apoſtel, der zu Gläubigen redet: „Die Auferſtehung Chriſti iſt eine Wirklichkeit, an die ihr glauben müßt, meine Brüder“, denn wenn ihr dieſes Dogma leugnet, ſo fällt die ganze chriſtliche Dogmatik, die ganze chriſtliche Hoffnung zuſammen. Er ſagt in Wirklichkeit: „Unſere Predigt würde töricht, eitel ſein“. Gewiß würde ein Apologet heutigen Tages zu den Ungläubigen nicht ſagen: „Wenn ihr die Auferſtehung nicht annehmet, ſo wird das Chriſtentum entfernt“. Wenn er derart ſprechen würde, ſo würde ihm die ungläubige Welt antworten: „Aber das iſt ja gerade unſere Überzeugung, die Eitelkeit des Chriſtentums“. Aber ſind es deshalb nur mittelmäßige Exegeten dieſe Theologen, welche Loiſy ſolche Stellen an den Kopf werfen?

Warum führt denn der Apoſtel mit Berufung auf die Überlieferung von Chriſtus den geſchichtlichen Beweis, daß Chriſtus geſtorben iſt, begraben wurde und am dritten Tag wieder auferweckt wurde nach den Schriften? „Sei es nun ich oder ſeien es jene, ſo predigen wir und ſo habet ihr geglaubt“, geglaubt, weil ſie nicht ſelbſt Augenzeugen der Auf-

erstehung waren, sondern nur durch Paulus Kunde und Zeugschaft davon erhielten. Wenn Christus nicht auferstanden wäre, so „würden wir auch als falsche Zeugen Gottes erfunden werden, denn wir haben euch nach Gott bezeugt, daß er Christus auferweckt hat". Die Apostel sind „Zeugen" der Auferstehung und der ganzen öffentlichen Wirksamkeit Jesu. „Ihr seid Zeugen hievon" (Lk. 24, 48). Bei der Neuwahl eines Apostels an Stelle des Judas erklärt Petrus, es müsse einer von den Männern gewählt werden, welche bei ihnen gewesen seien; so lange der Herr Jesu bei ihnen ein- und ausging, „anfangend von der Taufe des Johannes bis zu dem Tage, an welchem er von uns weggenommen wurde, auf daß einer derselben mit uns Zeuge der Auferstehung werde" (Apg. 1, 22). Sollte diese Zeugenschaft nicht auch vor Ungläubigen gelten? Hat nicht im Gegenteil Petrus gleich am ersten Pfingstfest die Auferstehung als Hauptbeweis für „Jesus von Nazaret, einen Mann, der von Gott durch Wunder und Zeichen vor euch beglaubigt worden ist" angeführt? Er verweist die Juden auf David, welcher die Auferstehung vorausgesagt habe, fügt aber bei: „Diesen Jesus hat Gott auferweckt, dessen sind wir alle Zeugen" (Apg. 2, 32), „den Führer des Lebens habt ihr getötet, welchen Gott von den Toten auferweckt hat, wovon wir Zeugen sind" (3, 15). „Wir können nicht, was wir geschaut und gehört haben, nicht verkünden" (4, 20).

Wie Petrus selbst bemerkt hat, reiht sich die Auferstehung als die Vollendung den Wundern und Zeichen an, welche Gott durch Christus vor den Augen der Juden bewirkt hat, um seinen Gesandten und Sohn zu beglaubigen. Es müssen also diese Wunder als historische Tatsachen Motive des Glaubens sein. Sie müssen den Ungläubigen zum Glauben führen, den Gläubigen im Glauben bestärken, weil sie Erweise der göttlichen Allmacht und Weisheit sind. Dies war der Haupt-

zweck, um deſſenwillen Jeſus Wunder wirkte und die Apoſtel und Evangeliſten dieſelben erzählten und ſchriftlich überlieferten. Inſofern kann man ja wohl ſagen, daß die Evangelien nicht als Geſchichtsquellen, ſondern als Schriften der Belehrung und Erbauung zu betrachten ſeien; aber es iſt mindeſtens einſeitig zu behaupten, daß alſo der geſchichtliche Stoff Nebenſache und im Sinne des Glaubens zugerichtet ſei. Dann wäre die Beweisführung ein falſcher Zirkel. Wie die gläubigen Apoſtel Zeugen der Wunder und der Auferſtehung ſein konnten, ſo konnten ſie und ihre Schüler auch trotz ihres Glaubens die Geſchichte Jeſu für ihre religiöſen Zwecke benützen, ohne ſie bewußt oder unbewußt nach ihrem Glauben umzuformen.

Daß ſie ſich aber des Unterſchieds zwiſchen dem früheren Zweifel und Unglauben und dem ſpäteren Glauben bewußt waren, beweiſen die vielen Bemerkungen über den Unglauben der Jünger, ſelbſt noch nach der Auferſtehung. Daraus geht hervor, daß die Jünger nur langſam und durch fortgeſetzte äußere Beglaubigung in der Auferſtehung und Geiſtesſendung zum vollen und unerſchütterlichen Glauben gelangten, daß ſie aber auch der Überzeugung waren, der Auferſtandene ſei ein und derſelbe Herr und Gott, welcher mit ihnen auf Erden gewandelt. Wenn ſie getreu Jeſu Worte über ſein Nichtwiſſen vom Tage des Gerichtes, über die Nähe des Gerichts, über das Verhalten gegen Juden und Heiden in etwas partikulariſtiſcher Form berichten, ſo zeigen ſie, wie Chriſtus ſelbſt allmählich fortſchritt und ſich offenbarte, von Niederung zum Höheren, vom Menſchlichen zum Göttlichen überleitete[1]). So iſt der Chriſtus der Geſchichte und der

1) Blondel, Histoire et Dogme p. 27: Man zeigt in dem, was man die tiefſte Schichte der Synoptiker nennt, zahlreiche Stellen, wo Jeſus allein *nach* ſeinem menſchlichen Bewußtſein zu ſprechen ſcheint; man ſtellt feſt, daß der Meſſianismus das Hauptmittel ſeiner Unterwei-

Christus des Glaubens miteinander verbunden. Die Apostel sind durch den einen zum andern geführt worden und haben in der Predigt die Geschichte verwendet, um zum Glauben an das Göttliche zu führen. Dies wird auch der Weg für die Kirche und für die Wissenschaft sein. Es ist ungerechtfertigt, wenn man es den Apologeten des 19. Jahrhunderts zum Vorwurf macht, daß sie die Evangelien als Geschichtsquellen und Erbauungsbücher unterschieden haben. Der historischen Methode wird es nicht gelingen, zu zeigen, daß der Quellenwert derselben vom religiösen Zweck beeinträchtigt wurde. Nur darf man auch an sie, wie an andere alte Schriften, nicht den Maßstab der modernen Kritik und Geschichtsschreibung anlegen.

Wäre aber ein strenger wissenschaftlicher Beweis für die Wunder und die Auferstehung nicht ein Hindernis des Glaubens? So scheinen in der Tat die gegen Loisy und andere Kritiker geführten Hiebe auf die Angreifer selbst zurückzufallen. Diese fragen: „Wenn die Auferstehung nicht bewiesen ist, wie kann man an sie glauben?“ Jene erwidern, das heißt wahrlich den Fragepunkt umkehren. Wie soll man daran glauben, wenn sie bewiesen ist? Denn es ist ein vom h. Thomas

sung war, daß die frohe Botschaft besonders in dem Kommen des ganz nahen Reiches bestand. Aber muß man Christus nach diesem ersten Portrait, welches kein Portrait war, bemessen? Christus selbst hat nichts geschrieben, wir kennen sein Bewußtsein nur aus dem Bewußtsein einfacher Männer, welche noch voll von Vorurteilen waren und langsam zum Glauben kamen. Christus mußte nicht gleich das ganze Geheimnis seiner Seele, seine vollen Pläne für die Zukunft offenbaren, er mußte zu der Fassungskraft der Zuhörer und Jünger herabsteigen, durch Wohltaten die Liebe gewinnen. Und wenn er gesiegt hat, wenn sein Werk seinen Tod überlebt hat, wenn er über die Täuschungen triumphiert hat, so kommt es daher, daß man nicht nur eine Parusie erwartet hat, welche der Sehnsucht der jüdischen Erwartungen entsprach, sondern daß man ein Herz bewahrte, welches das Wesentliche jeder geistigen Bewegung ist, eine unbesiegbare Liebe, eine Hingabe an die angebetete Person des guten Meisters.

mit Recht aufgeſtelltes Prinzip, daß niemand das glauben kann was er weiß. Die feindlichen Theologen vergeſſen zu leicht, hier und anderwärts, daß das Dogma notwendig außerhalb, oder beſſer, über der Geſchichte ſteht. Das Dogma bezieht ſich in der Tat auf göttliche Realitäten und die Geſchichte erreicht nur Phänomene oder ſinnliche Realitäten. Die Geſchichte kann beweiſen, daß Chriſtus von gewiſſen Perſonen zwanzig Jahrhunderte vor uns lebendig geſehen worden iſt, ſie wird aber niemals beweiſen, daß er jetzt noch lebendig iſt. Dies iſt aber der wirkliche Gegenſtand unſeres Glaubens.

Dagegen wäre Verſchiedenes zu bemerken. Einmal iſt der Grundſatz des h. Thomas ſehr beſtritten. Ich glaube auch nicht, daß er ſich durch die Unterſcheidung zweier verſchiedener Geſichtspunkte, einmal des Wiſſens durch die Vernunft, ſodann des Glaubens auf Grund der Offenbarung, retten läßt; denn eine ſolche willkürliche, mechaniſche Scheidung läßt das einheitliche Bewußtſein des Menſchen ebenſo wenig zu als einen Widerſpruch zwiſchen Wiſſen und Glauben. Ich bin vielmehr der Anſicht, daß unſer natürliches Wiſſen über Gott und Chriſtus immer mangelhaft bleibt und einer Beſtärkung und Ergänzung durch den Glauben bedarf. Es iſt wohl einſeitig, zuerſt den Glauben und dann die Beweiſe zu verlangen, aber es iſt ebenſo gefährlich, alles auf die Beweiſe zu ſetzen. Bei den hiſtoriſchen Nachrichten über göttliche Taten kommt aber außer der bloß moraliſchen Gewißheit der hiſtoriſchen Wahrheit noch der Umſtand hinzu, daß wir ſelbſt weder Augenzeugen noch Zeitgenoſſen der Augenzeugen ſind, daß wir alſo auf die hiſtoriſche Treue der Evangelien angewieſen ſind[1]).

1) Dies hat beſonders nachdrucksvoll Leſſing geltend gemacht und auch überhaupt, beſonders bei den Auferſtehungsberichten, die Grenzen der geſchichtlichen Beweisbarkeit betont. Deshalb und wegen ſeines Ausſpruches über das Streben und den Beſitz der Wahrheit gilt er als der wahre Gründer der neuen Schule (Portalié S. 78).

Wenn nun die Apostel für ihre Predigt vom Auferstandenen Glauben verlangen mußten, so gilt dies noch weit mehr von dem Prediger heutigen Tages. Hätten aber die Apostel sich nicht durch die Macht des Wortes und die Kraft des Geistes über ihre Sendung ausweisen können und wäre ihre Predigt nicht den Bedürfnissen des Geistes und Herzens ihrer Zuhörer in besonderer Weise entgegengekommen, so hätten sie gewiß keinen Glauben gefunden. Dies beweist die Aufnahme des Paulus zu Athen, als er von der Auferstehung sprach (Apg. 17, 31. 32), das Verhalten des Felix (Apg. 24, 24 f.) und des Agrippa (26, 28 ff.). Würde der heutige Prediger und Apologet den Ungläubigen einfach zurufen; Christus ist auferstanden, so würde er noch mehr ausgelacht werden als Paulus. Wenn er aber zeigt, daß die Predigt der Apostel vom Auferstandenen, für den sie als Zeugen in doppeltem Sinne das Leben hingegeben haben, die Welt überwunden hat, daß die Religion des Auferstandenen durch die Jahrhunderte hindurch göttliches Licht und himmlische Freude verbreitet hat, daß Christus in der Tat lebendig ist auch nach 19 Jahrhunderten, so wird er bei empfänglichen Gemütern Eingang finden. Der Glaube beruht nicht auf der historischen Tatsache, aber er läßt sich von derselben bewegen, sieht sie im Zusammenhang mit der ganzen göttlichen Heilsveranstaltung und wird daher nicht ängstlich zwischen dem Christus der Geschichte und des Glaubens unterscheiden. Das Phainomenon und Noumenon sind auch beim Wunder nicht streng zu trennen. Der Schluß vom äußerlichen Vorgang auf die höhere Ursache setzte schon beim Zuschauer den Glauben an Übernatürliches und ein empfängliches Herz voraus. Bei den späteren Generationen ist dies noch viel mehr notwendig, reicht aber für die Motive des Glaubens aus, denn der Glaube kann nicht erzwungen werden [1]).

1) Vgl. Möhler, Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen

Der Glaube bleibt nicht bloß innerlich im Gefühl und Wollen. Wie er geschichtlich im Leben und in der Lehre Jesu begründet ist und in der Kirche Christi bewahrt und verkündet wird, so muß er auch Gestalt und Form annehmen und sich im Laufe der Geschichte betätigen. Die Immanenz Gottes schließt die Transzendenz nicht aus, die innerliche Stimme Gottes im Gewissen und in der Erleuchtung fordert eine göttliche Ordnung, Offenbarung und Leitung. Ist die menschliche Erkenntnis und Willenstätigkeit überhaupt nicht autonom, sondern von der äußeren Wahrnehmung und Einwirkung ab-

den Katholiken und Protestanten, 5. A., her. von Schanz, 1900, 452 ff.: Welche Kriterien der Göttlichkeit die katholische Kirche für sich habe. Ähnlich suchen Lagrange und Blondel den Zirkel zu durchbrechen, daß die Bibel die Kirche halte und garantiere, die Kirche die Bibel halte und erkläre. Dies komme daher, daß die Kirche nicht ganz auf den Schriften beruhe, und die Geschichte, an welche der Katholizismus uns zu glauben verpflichtet, nicht nur diejenige sei, welche der Historiker feststellen kann. Das lebendige Mittelglied ist die Tradition, nicht bloß als einfache Überlieferung, sondern als lebendiges Prinzip in der Kirche. Indem man erklärt, wie die dogmatischen Formeln mediante praxi fidelium et traditione ecclesiae gebildet werden, vermeidet man die Einwürfe von den entgegengesetzten Seiten. Dadurch werden die Einseitigkeiten des „Extrinsezismus" und des „Historizismus" vermieden, dort nur Zeichen und Deduktion, hier nur Tatsachen und Induktion. Vgl. auch Ignatius an die Magnesier 11, 1: „Dies schreibe ich .. um euch vorsichtig zu machen, damit ihr nicht in die Netze der eitlen Lehre fallet, sondern bestärkt werdet über die Geburt, das Leiden und die Auferstehung, welche unter der Statthalterschaft des Pontius Pilatus stattfand. Dieses ist unzweifelhaft von Jesus Christus vollbracht worden, von unsrer Hoffnung, von der euch abwendig zu machen, niemanden gelingen möge". Laberthonnière, ein Verteidiger der neuen Apologetik wird gelobt, weil er sagt: „die Apologetik, welche methodisch das Christentum als ein Leben betrachtet, und nicht allein als eine äußere Tatsache oder ein System von Ideen —, und welche sich anstrengt, dasselbe als die Lösung des Problems des Lebens darzustellen, um es zur Annahme zu bringen, ist ebenso alt als neu; denn wenn man zum Evangelium zurückgeht, so wird man leicht erkennen, daß sich das Christentum bereits unter diesem Gesichtspunkt darbietet" (Univ. cath. 1904, 474).

hängig, so wird dies auf dem Gebiet der Religion und Sitte besonders der Fall sein. Die Wahrheiten der Offenbarung mußten in Worte und Formen gefaßt werden, um für die Gemeinschaft in Raum und Zeit verständlich und wirksam zu sein. Diese Fassung nennt man aber Dogma und die geschichtliche Darstellung der Formulierung der Dogmen heißt Dogmengeschichte. Auch hierin hat die historische Methode einen von der herkömmlichen Auffassung verschiedenen Weg eingeschlagen.

Die griechisch-russische Kirche, welche nur die sieben ältesten allgemeinen Konzilien anerkennt, zählt unter den Neuerungen und Verschlechterungen der abendländischen Kirche die Dogmengeschichte auf. Umgekehrt werfen die Protestanten den Katholiken das mangelnde Verständnis für die Dogmengeschichte vor. Die Polemiker glauben, daß eine unparteiische und kritische Erforschung dogmengeschichtlicher Probleme der Polemik gegen römisch-katholische Irrtümer die wirksamsten Dienste zu leisten vermöge, katholische Apologeten sind dagegen der Ansicht, daß ein vertieftes Studium der Dogmengeschichte furchtbare Waffen gegen die Feinde des Glaubens liefern würde.

Doch haben die bisherigen Versuche die katholischen Theologen etwas mißtrauisch gemacht. Einerseits sollte die Dogmengeschichte das Mittel bieten, um die Kirche mit der modernen Wissenschaft und Kultur auf Kosten des überlieferten Dogmas auszusöhnen, andererseits wurde laut verkündigt, daß die Geschichte des Dogmas seine Auflösung sei. Schon das Vatikanum hat sich eingehend mit der Frage beschäftigt, weil Günther und seine Schule eine Revision des Sinnes der Dogmen für notwendig hielten. In dem Schema über die katholische Lehre befand sich ein Kapitel über die unveränderliche Wahrheit jenes Sinnes der Dogmen, welchen die Kirche

feſtgehalten hat und feſthält. In der Begründung wird es als eines der ſchwerſten, aus der Störung des rechtmäßigen Verhältniſſes zwiſchen Glauben und Wiſſenſchaft hervorgehenden Übel bezeichnet, daß verwegene Menſchen die Geheimniſſe ſelbſt und den Sinn der Offenbarung, welcher kein anderer ſei als der von der katholiſchen Kirche feſtgehaltene und erklärte, nach eigener Willkür zu erklären wagen und die heiligſten Dogmen zu verdrehen zu Bedeutungen, durch welche die geoffenbarten Wahrheiten dem trügeriſchen Maßſtabe des menſchlichen Verſtandes angepaßt werden, ſo daß, indem den beibehaltenen Worten der Kirche fremde Bedeutungen unterlegt werden, zwar dasſelbe geſagt zu werden ſcheint, aber Verſchiedenes geſagt wird. Sie ſcheuen ſich nicht zu behaupten, daß, weil das Verſtändnis der Dogmen bisher unvollkommen geweſen und in der Kirche wegen des Fehlers der Philoſophie nicht recht vollendet werden konnte, jetzt erſt der durch die Wiſſenſchaft ausgebildeten Vernunft der Weg zum wahren und eigentlichen Verſtändnis aller geoffenbarten Wahrheiten offen ſtehe. Demgegenüber ſei feſtzuhalten, daß die Lehre des Glaubens, welche von Gott den Menſchen zum Glauben wegen der Autorität des ſich offenbarenden Gottes kundgetan worden ſei, nicht wie eine philoſophiſche Erfindung vom menſchlichen Geiſte zu vervollkommnen ſei, ſondern ſie ſei eine Hinterlage, deſſen Bewahrung, Erklärung und Definition unter dem Beiſtande des Geiſtes der Wahrheit von Gott der unfehlbaren Kirche anvertraut worden ſei. Deshalb ſei der von der Kirche erklärte Sinn der Dogmen ſtets unverletzlich zu bewahren, ſeine Veränderung ſei aber nicht ein Fortſchritt der Wiſſenſchaft, ſondern eine Verderbnis des häretiſchen Geiſtes[1]).

In den Anmerkungen zum Schema wird ausgeführt,

1) Collectio Lac. VII, 513.

daß es sich um den Fortschritt in der Erkenntnis der h. Lehre handle. Der wahre und echte Fortschritt, welchen die h. Väter empfehlen und welcher unter dem Beistand des h. Geistes durch die Erklärungen und Definitionen der geoffenbarten Wahrheiten in der Kirche einen sehr weiten Umfang habe, werde nicht ausgeschlossen. Zum Beweis wird auf Vinzentius von Lerin und auf den Brief des Papstes Pius IX vom 15. Juni 1857 verwiesen [1]). Darnach sei in und durch die Kirche nicht eine Veränderung des Dogmas, sondern ein Fortschritt in der Erkenntnis desselben statthaft, auf daß was weniger bestimmt oder dunkler vorgestellt war, oder in andern Dogmen inbegriffen war, bestimmter, klarer und ausdrücklich für sich selbst vorgestellt und im Unterschied erkannt werde. Obwohl hiezu die Hilfsmittel der Wissenschaft beigezogen werden, so hänge doch die Sicherheit der Erklärung nicht von diesen, sondern vom Beistand des h. Geistes ab. Darum könne auch der Sinn der Dogmen nicht mit dem Fortschritt der Wissenschaften in den verschiedenen Zeiten wechseln und die heutige Wissenschaft für die unter der Herrschaft der antiken Philosophie definierten Dogmen nicht eine neue Erklärung geben. Dabei sei noch zu beachten, daß die Kirche nicht bloß durch feierliche Entscheidungen, sondern auch außerdem durch ihr Bekenntnis und ihre Predigt die Lehre des Glaubens vorstelle, und daß mitunter Definitionen unter neuer Form in direktem Gegensatz gegen neue Irrtümer notwendig werden. Durch diese Definitionen werde auch das Verständnis der Dogmen gefördert. Diese Erklärung gehöre zu jenem echten, von den Vätern beschriebenen Fortschritt. Zwar könne die theologische Erkenntnis auf Grund der kirchlichen Lehre auch von Privattheologen gefördert werden, aber niemals könne der von der Kirche zu welcher Zeit immer vorgestellte Sinn des Dogmas nicht der

1) Vinc. Comm. 23. Denzinger, Enchir. 1509. Syll. 8.

ſchlechthin wahre Sinn ſein[1]). Im übrigen habe die Kirche nur Dogmen definiert, wenn es abſolut notwendig geweſen ſei.

Das Konzil ſelbſt hat ſich über den Umfang und die Bedeutung der geoffenbarten Wahrheiten wie über den Sinn der Definitionen ausgeſprochen. „Mit göttlichem und katholiſchem Glauben iſt alles zu glauben, was im geſchriebenen oder überlieferten Worte Gottes enthalten iſt und von der Kirche ſei es durch ein feierliches Urteil ſei es durch das gewöhnliche und allgemeine Lehramt als göttlich geoffenbart zum Glauben vorgeſtellt wird". „Wenn jemand behauptet, es ſei möglich, daß den von der Kirche vorgeſtellten Dogmen einmal nach dem Fortſchritt der Wiſſenſchaft ein anderer Sinn als der, welchen die Kirche verſtanden hat und verſteht, beizulegen ſei, der ſei im Banne" [2]). Das Konzil will aber damit nicht jeden Fortſchritt ausſchließen, ſondern indem es nachdrücklich die Vollkommenheit der geoffenbarten Lehre hervorhebt, wünſcht es doch ein Wachstum und einen Fortſchritt im Sinne des Vinzentius von Lerin. „Denn es iſt die Glaubenslehre, welche Gott geoffenbart hat, nicht wie eine philoſophiſche Erfindung dem menſchlichen Geiſte zur Vervollkommnung vorgelegt, ſondern als göttliche Hinterlage der Braut Chriſti übergeben, um ſie treu zu bewahren und unfehlbar zu erklären. Daher iſt immer jener Sinn der heiligen Dogmen feſtzuhalten, welchen die h. Mutter, die Kirche erklärte, und man darf niemals unter dem Schein und Namen höherer Erkenntnis von dieſem Sinne abgehen. Es möge alſo wachſen und viel und gewaltig fortſchreiten, ſowohl bei einzelnen als bei allen, ſowohl bei einem Menſchen als bei der ganzen Kirche, bei den ver-

1) Coll. Lac. 537 f. 84. 921. 1342. 1612.

2) Sessio 3, 3; 4 can. 3. Granderath-Kirch, Geſchichte des vatikaniſchen Konzils II (1903) 442 f. Leo XIII, Brief an Kardinal Gibbons in Baltimore, 22. Jan. 1899.

schiedenen Altern und Zeiten, die Erkenntnis, Wissenschaft und Weisheit, aber nur in seiner Art, nemlich in demselben Dogma, in demselben Sinn, in demselben Gedanken“ [1]).

Dadurch sind der katholischen Theologie, bezw. der Dogmengeschichte zwei Grenzen gesteckt, erstens, daß die Offenbarung durch Christus und die Apostel inhaltlich vollständig und vollkommen sei, zweitens daß von der Wissenschaft nur ein Fortschritt im gleichen Sinne der von der Kirche nach den Quellen der Offenbarung definierten Dogmen bewirkt werden könne. Damit stimmt auch die Geschichte der Kirche und der Theologie überein. Die Väter und Theologen waren der Überzeugung, daß die Kirche allein im Besitze der unverfälschten Hinterlage des Glaubens sei, während die von der Lehre der Kirche Abweichenden als Häretiker oder Schismatiker betrachtet wurden. Um die Unveränderlichkeit des katholischen Glaubens und des kirchlichen Dogmas bestimmt auszusprechen, haben sich die Konzilien stets auf die h. Väter und auf die apostolische Überlieferung berufen. Als die nachtridentinische Theologie der Geschichte des Dogmas größere Aufmerksamkeit zu schenken anfing, richtete sie ihre Aufmerksamkeit mehr auf die positive Theologie, d. h. auf den Nachweis, daß die kirchlichen Dogmen aus den Quellen des Glaubens, aus Schrift und Tradition geschöpft seien, als auf die allmähliche Entstehung und Entwicklung der Dogmen. Petau, der als Begründer der Dogmengeschichte gilt, fand nicht geringen Widerspruch als er auf den formellen Unterschied zwischen der vor- und nachnicänischen Trinitätslehre hinwies.

Die wenigen Dogmengeschichten der neueren Zeit von katholischen Theologen gehen nicht weit über eine positive Theologie hinaus. Doch anerkennen sie wenigstens, daß die Dogmen auch eine historische Seite haben, „insofern sie von

1) Sessio 4, 5.

Gott nach und nach geoffenbart, von der Kirche im Laufe der Zeiten immer genauer definiert oder im äußeren Leben immer deutlicher ausgeprägt und von der Theologie in der Kirche immer präziſer erfaßt und dargeſtellt worden ſind. Inſofern gibt es eine Dogmengeſchichte“ [1]). Vorausgeſetzt wird, daß die Dogmen ihrer Subſtanz nach übernatürliche, von Gott geoffenbarte, ewige und unabänderliche Wahrheiten ſind, daß ſie ihren ewigen, unabänderlichen Charakter auch in der Form, wenn ſie von der unfehlbaren Kirche einmal definiert worden ſind, wenigſtens inſofern behalten, als auch dieſe Form niemals zurückgenommen, ſtets nur näher beſtimmt werden könne, und daß die Kirche keine neue Offenbarung oder Inſpiration erhalte, um die chriſtlichen Wahrheiten ihrem Inhalte nach zu ergänzen oder zu vervollkommnen, ſondern nur ſie zu erhalten, mit Unfehlbarkeit zu interpretieren und allen Menſchen zu predigen. Dagegen wird es als Aufgabe der Dogmengeſchichte bezeichnet, den Entſtehungsprozeß der formellen Dogmen, d. h. der förmlichen und feierlichen Glaubensdekrete des kirchlichen Lehramts zu erläutern, den Fortſchritt dieſer Dogmenbildung unter der unfehlbaren Autorität der Kirche darzuſtellen und den Einfluß der allgemeinen Tradition und der Theologie im Kampf mit der Häreſie nachzuweiſen.

Der Rationalismus hat die Idee der Perfektibilität des Chriſtentums in die Theologie eingeführt, weil er auch ſoweit er eine Offenbarung annahm nur Vernunftwahrheiten, keine Glaubensgeheimniſſe gelten laſſen wollte und daher eine Fortentwicklung der chriſtlichen Wahrheit mit dem Fortſchritte der Wiſſenſchaft forderte. Die proteſtantiſche Dogmengeſchichte ſeit dem Ende des 18. Jahrhunderts hat mehr die geſchichtliche Methode zur Anwendung gebracht und je mehr ſie vom poſitiven Glauben des orthodoxen Luthertums abkam, um ſo

1) Schwane, Dogmengeſchichte I² (1892) 7 ff.

eifriger die Entstehung und die Entwicklung des Dogmas als eine Abweichung von der Offenbarung, als eine Veränderung des ursprünglichen Glaubens darzustellen gesucht, so daß die Geschichte des Dogmas zugleich dessen Auflösung sei. Der katholischen Theologie wird vorgeworfen, daß sie mit ihren Traditionsbeweisen nur die unbestreitbaren Veränderungen verdecken wolle, daß die katholische Kirche unter dem Mantel der Überlieferung viel Neues berge, neue Dogmen, neue Einrichtungen schaffe, eine fortwährende Offenbarung oder Inspiration beanspruche [1]).

Die katholische Theologie gibt nicht nur eine solche Neuerung und Veränderung des Dogmas und des Glaubens nicht zu, sondern verwahrt sich zum Teil auch gegen den allerdings leicht mißverständlichen Ausdruck „Perfektibilität" des Christentums. In seiner rationalistischen Bedeutung wurde er auch vom Vatikanum verworfen, aber an sich, zur Bezeichnung eines Fortschritts in der Dogmenbildung ist er ungefährlich und entspricht der geschichtlichen Wahrheit. Denn wenn man von einer „steten Vervollkommnung" in der Kirche spricht [2]), so ist doch nur ein deutsches Wort an die Stelle des lateinischen gesetzt, und wenn beigefügt wird: „nicht der göttlichen Wahrheit, die in ihrer Fülle in Christus uns erschienen und durch seine Apostel überliefert ist, sondern unserer Erkenntnis dieser Wahrheit, bis unser Glaube und Erkennen ins Schauen übergeht", so

1) So findet Sabatier in der Entfaltung der Tradition nur eine geschickte Anpassung der Kirche an den wirklichen Fortschritt der Nationen. Gegen ihn verteidigt P. de la Barre in seinem „Leben des Dogmas" die Einheit, Kontinuität und Entwicklung der Tradition, den Fortschritt des an sich unveränderlichen und vollständigen Dogmas zum bestimmten und genauen. Portalié meint, zwischen dem Sabatier der Esquisse und Les religions d'autorité et la religion de l'esprit und dem Loisy des Autour d'un petit livre sei kaum ein Unterschied. Beide seien gleich entschieden rationalistisch, naturalistisch, agnostisch.

2) Heinrich, Dogmatische Theologie II³ (1882), 53.

kommt es auch hier darauf an, wie man dieſen Fortſchritt der Erkenntnis in der Kirche beſtimmt. Die Schwierigkeit zeigt ſich ſchon darin, daß man bei den Apoſteln zunächſt nicht eine erworbene, ſondern eine eingegoſſene Erkenntnis aller Wahrheiten annehmen darf. „Ihr durch Nachdenken und Studium erworbenes Wiſſen war ſelbſtverſtändlich an natürliche Bedingungen und Grenzen geknüpft. In dieſer Beziehung ſtanden ſie am Anfange der theologiſchen Entwicklung in der Kirche, aber was ihnen an natürlicher Wiſſenſchaft fehlte, wurde durch die Fülle der ihnen verliehenen übernatürlichen Weisheit überreich erſetzt“ [1]). Dieſelbe Schwierigkeit kehrt bei der Kirche wieder „die ganze Fülle der apoſtoliſchen Lehre, zugleich mit dem richtigen Verſtändnis derſelben, bewahrt die Kirche allezeit, ununterbrochen, unverſehrt und ungetrübt, indem ſie unter dem Beiſtande und der Leitung des h. Geiſtes die darin enthaltenen Wahrheiten immer mehr entfaltet ... In dieſer letzteren Beziehung findet eine fortſchreitende Entwicklung der von den Apoſteln her überlieferten göttlichen Wahrheit und ihres Verſtändniſſes in der Kirche und durch die Kirche ſtatt“ [2]). Denn bei aller Unveränderlichkeit iſt jedenfalls ein beſſeres Verſtändnis das Reſultat der Entwicklung. Dieſes erſtreckt ſich aber bei einigen Dogmen ſehr weit, da in einzelnen Perioden wenig von ihnen bekannt iſt und ſie

1) Heinrich a. a. O. 31. Ähnlich habe es ſich im alten Bunde verhalten. Adam im Paradies hat alle ſpäteren Propheten an Erkenntnis der Heilsordnung übertroffen; Moſes war der größte der Propheten und keiner hat das Geheimnis unſeres Heiles vollkommener erkannt als er. S. 27.

2) Heinrich a. a. O. 32. Kuhn, Katholiſche Dogmatik I, 130 ff. 166. 176. 183. Turmel, Histoire de la Théologie positive. Paris 1904. Camus, Fausse Exégèse, Mauvaise Théologie, 1904, 82 f. 108. Auch wir wiſſen nicht, was Perſon, Geiſt, Materie, Subſtanz und Akzidenzien, Transſubſtantiation u. a. ſind. „Wir ſind hierüber nicht mehr aufgeklärt als die Apoſtel, aber es iſt auch nicht nötig“.

erst spät definiert wurden. Mit der Unterscheidung des latenten und offenen Dogmas wird die Schwierigkeit nicht beseitigt, weil hier der Traditionsbeweis versagt. Der innere Grund des Fortschritts ist ohnehin nicht leicht ersichtlich, wenn man nicht sagen will, er sei für uns ein Geheimnis, liege ganz in den Absichten der Vorsehung, die niemand zu erforschen sich erkühnen könne [1]). Es ist unmöglich zu bestreiten, daß der Apostel Paulus ein anderes Verständnis der geoffenbarten Glaubenswahrheiten hatte als die Urapostel, daß der Christus des vierten Evangeliums unter einem anderen Gesichtspunkt dargestellt ist als der Christus der Synoptiker. Dasselbe gilt aber für die Dogmengeschichte. Gewiß ist die Substanz des Trinitätsglaubens, drei Personen und ein Gott, stets vorhanden gewesen, aber die Begriffe Person und Substanz waren nicht so selbstverständlich, das Verhältnis der drei Personen nicht so leicht zu bestimmen. Man denke nur an die langen Streitigkeiten über Usie und Hypostasis, Homousie und Homoiusie. Es wird behauptet, der Apostel Petrus hätte sich nicht zurechtgefunden, wenn er auf dem Konzil zu Nicäa den Streit über die Homousie mitangehört hätte [2]). Ähnlich wäre es ihm in der Christologie gegangen. Wenn nun um diese Grundfragen Jahrhunderte lange heftige Kämpfe geführt wurden, so wird man doch nicht sagen können, die Kirche habe von Anfang an ein vollständiges Verständnis aller Glaubenswahrheiten besessen. Auch die zeitweilige Verdunkelung reicht zur Erklärung nicht aus, denn diese könnte doch nur einzelne Teile, nicht die ganze Kirche betreffen, und würde

1) Besse, Philosophies et philosophes, 1904. Cf. L'Université cath. 15. Juin 1904, 313.

2) Diese Worte stammen von einem Gegner Loisys, dem bekannten Abbé Gayraud. Le Loysisme: Univers, 16. Nov. 1903. Cf. Lettres Romaines, 1904 p. 36. Lagrange, La méthode historique, 1903, 38 f.

nicht erklären, warum nach der uns vorliegenden geſchichtlichen Überlieferung ein Fortſchritt ſtattgefunden hat. Die Kirche hat ſich auch erſt ausgeſprochen, nachdem die Häreſie es notwendig gemacht und die Theologie es vorbereitet hatte, wie ſchon Auguſtinus bemerkt. Wenn der h. Bernhard und der h. Thomas, welche doch wohl das Verſtändnis der Kirche ihrer Zeit kannten, ſich entſchieden gegen den Glauben an die unbefleckte Empfängnis Marias ausſprachen, ſo wird man nicht behaupten können, die Kirche habe ein vollſtändiges Verſtändnis gehabt.

Es wird denn auch allgemein als verfehlt bezeichnet, daß man, unter Verſchmähung der ſpäteren rechtmäßigen Entwicklung, Glauben, Verfaſſung und Leben der Kirche auf den Stand eines früheren Altertums zurückſchrauben wolle, als ob es Vervollkommnung, und nicht eine Unmöglichkeit wäre, einen Mann auf die Geſtalt ſeiner Kindheit zurückzubringen. Als Zeuge wird de Maiſtre angerufen und als abſchreckendes Beiſpiel Janſenius angeführt, welcher ſeine eigene Gnadenlehre dem h. Auguſtin unterſchoben habe, deſſen echte Lehre er am beſten beim h. Thomas und in der Kirche gefunden hätte. „So wollen die neueſten Häretiker ihre den modernſten Zeitideen entlehnten Vorſtellungen als die Urverfaſſung der Kirche hinſtellen“ [1]).

Wir wollen hier nicht fragen, in wieweit dieſe Anſichten mit der hiſtoriſchen Methode übereinſtimmen, es genügt auf das aus Vinzentius von Lerin entlehnte, ſo viel verwendete Bild vom Wachstum des Menſchen, der Pflanze aus dem Samenkorn hinzuweiſen. Denn hieran knüpft gerade die neuere katholiſche Dogmengeſchichte ſeit Newman an, davon macht Loiſy und ſein Anhang den umfaſſendſten Gebrauch. Die Dogmengeſchichte ſoll im Ganzen zur Darſtellung bringen,

1) Heinrich a. a. O. 53 Anm. 1.

was die Dogmatik bei den einzelnen Hauptsätzen nachzuweisen sucht, ihre Offenbarung durch Gott und ihre Bezeugung durch die Kirche, „so daß sie das Wachstum desselben von innen heraus beschreibt, wie die göttliche Wahrheit als ein Samenkorn von Gott gepflanzt, alsdann Wurzeln geschlagen, in mächtige Stämme, Äste und Zweige sich ausgebreitet, mit Blättern und Blüten sich geschmückt und reichliche Früchte getragen hat“ [1]).

Loisy wendet gegen Harnack, welcher so viel Blätter vom Wesen des Christentums entferne, bis kein Kern mehr übrig bleibe [2]), dasselbe Bild vom Wachstum an, gebraucht denselben Begriff der Entwicklung und findet es gleichfalls unbegreiflich, warum man im Kind und nicht im Mann das Wesen des Menschen, im Samenkorn und nicht im Baum das Wesen der Pflanze finden wolle. Aber Loisy hat diese Bilder und Begriffe in modernem Sinne genommen und sie nach moderner Psychologie, Anthropologie und Geschichte auf das Dogma anzuwenden gesucht. Wachstum ist ihm zugleich substantielle Veränderung, nicht einfache Entfaltung des Gegebenen. Er huldigt nicht der Präformationstheorie, sondern der epigenetischen Theorie. Entwicklung ist ihm Umwandlung (Transformation). Die Formen sind nebensächlich, veränderlich, das Leben wirkt stets neue Formen. Daher bemerkt er gegen Harnack, welcher das Wesen des Christentums in einem unveränderlichen Satze über das Sohnschaftsverhältnis finden will: „Warum das Wesen des Christentums nicht in der Fülle und Totalität seines Lebens erblicken, das zwar schon als Leben an und für sich Bewegung und Wechsel ist, aber, insofern es von einem überaus mächtigen Prinzip herrührt, bei jedem neuen Entwicklungsstadium das Gesetz seiner ursprünglichen Kraft zum Ausdruck gebracht hat, dieser Kraft,

1) Schwane, Dogmengeschichte I², 14.

2) Evang. u. Kirche 14.

die man ſein phyſiſches Weſen nennen könnte und die ſich in allen ſeinen Äußerungen geoffenbart hat? Warum ſollte das Weſen des Baumes in dem Keim geſucht werden, aus dem er hervorgegangen iſt, und warum könnte es nicht ebenſo echt und noch vollkommener in dem Baum als in dem Samenkorn verwirklicht ſein?“[1]) Er verweiſt auf das Gleichnis vom Senfkörnlein und findet trotz aller Entwicklung das Weſen des Chriſtentums ſo unveränderlich, wie es das Weſen eines lebendigen Geſchöpfes ſein kann, welches dasſelbe bleibt, ſolange es lebt und in dem Maße als es lebt.

Die Behauptung, daß die katholiſche Kirche die Exiſtenz dieſer Entwicklung nicht anerkenne und ſelbſt ihre Idee verurteile, ſei unrichtig. Es wäre richtiger zu ſagen, daß ſie nicht zum Bewußtſein dieſer Entwicklung gekommen ſei. Was Vinzenz von Lerin, die modernen Theologen (mit Ausnahme von Kardinal Newman)[2]) und das vatikaniſche Konzil hinſichtlich der Entwicklung des Dogmas lehren, beziehe ſich auf die eigentlich geiſtige und theologiſche Phaſe der Entwicklung, nicht auf das Entſtehen und die Bildung der Glaubenslehren ſelbſt. Es iſt der Entwicklungsbegriff ſelbſt, der ſich jetzt bilden muß. „Dieſes neue Dogma wird nicht anders gewonnen werden können als die alten. Dieſe waren

1) Evangelium u. Kirche 12. Autour d'un petit livre p. 66. Houtin, Mes difficultés avec mon évêque p. 19. Lagrange, La méth. 49 f. 124 f.

2) Dieſer habe das geeignetſte Bild gefunden, um die Idee von der Identität der jetzigen Kirche mit der Kirche Jeſu darzuſtellen: den lebendigen Keim. Die Kirche muß ſich ſelbſt identiſch ſein, wie ich es mir ſelbſt bin, ſie ſeit 2000 Jahren, ich ſeit 20 Jahren. Lettres Romaines p. 44. Revue cath. des Églises, 1904, 338 wird berichtet, daß in England bei den Anglikanern wie bei den Katholiken der Einfluß Newmans ſich mächtig fühlbar mache: die Theorie der unbeweglichen Tradition, welche Puſey verteidigte, ſei für eine große Anzahl die Theorie der lebendigen Tradition geworden.

nicht in der ursprünglichen Tradition enthalten, wie eine Schlußfolgerung in den Prämissen eines Syllogismus, sondern wie ein Keim in einem Samenkorn, ein wirkliches und ein lebendiges Element, das in seinem Wachstum ungebildet und durch die Erörterung genauer bestimmt werden mußte, ehe es sich zu einer feierlichen Formel prägte“ [1]). Diese habe in der Christologie, Gnadenlehre u. s. w. als Tatsache oder Glaube existiert, ehe sie offizielles Urteil geworden sei. Die katholische Theologie habe sich bisher hauptsächlich mit dem absoluten Charakter befaßt, jetzt sollte sich das Streben der gesunden Theologie darauf richten, den Widerspruch zu lösen, der zwischen der unanfechtbaren Autorität des Glaubens und der Veränderlichkeit und Relativität bestehe, die der Kritiker unweigerlich in der Geschichte der Dogmen und den dogmatischen Formeln feststellen müsse. Die Dogmen seien nicht vom Himmel gefallen, sondern die Interpretation religiöser Tatsachen, durch eine mühevolle Anstrengung des theologischen Gedankens erworben. Die traditionellen Formeln seien fortwährenden Interpretationen unterworfen. „Der Buchstabe tötet, der Geist ist es, welcher lebendig macht“ [2]).

Darnach wird es auch verständlich, daß Loisy den Unterschied zwischen katholischer und protestantischer Auffassung der Geschichte der Dogmen ganz anders bestimmt als es bisher üblich war. In der Idee von der Relativität

1) Evangelium und Kirche S. 145. Eichel und Eiche.

2) Evang. u. Kirche S. 142. Autour d'un petit livre p. 189. 205. Lettres Romaine p. 32 ff. Léon Chaine, Les catholiques français et leurs difficultés actuelles[3] 1903, 140 ff. Lagrange, Bulletin de littérat ecclés. 1904, 6: Fast alle Entwicklungsformen Loisys erscheinen unanstößig, aber er versteht nicht wie alle Welt was Substanz und Wesentliches ist. Die kritische Exegese sei ihrer Methode nicht sicher. Wozu also in so wichtigen Punkten die Gläubigen zu Gunsten eines Neukatholizismus beunruhigen? Cf. Lagrange, La méthode historique, 1903, 7 ff.

der Formeln ſei weder proteſtantiſcher noch kantiſcher Einfluß zu erblicken. Alles was hinſichtlich der Relativität der theologiſchen Formeln geſagt worden ſei, ſei an ſich nicht mehr proteſtantiſch als die Idololatrie der Formeln ſelbſt nicht wahrhaft katholiſch ſei. Was den Gegenſtand des Glaubens betreffe, ſo beſtehe der orthodoxe Proteſtantismus und ſelbſt der Harnacks in der Anhänglichkeit an ein abſolutes Theorem, von welchem man glaube, daß es die unveränderliche Subſtanz des Evangeliums enthalte. Der Katholizismus im Gegenteil beſtehe, weil er aus einer göttlichen Autorität hervorgehe, darauf, die Erklärung, welche die Kirche jetzt vom Evangelium gebe, anzunehmen. „Wer ſagt Proteſtantismus behauptet zugleich damit die abſolute Zureichenheit, Unveränderlichkeit der evangeliſchen Offenbarung. Wer ſagt Katholizismus leugnet damit zugleich dieſe abſolute Zureichenheit und Unveränderlichkeit". In dieſem Sinne ſei das kleine Büchlein ſehr katholiſch. Es handle ſich nur um die Autorität, welche einer Lehre eignen könne, von der man behaupte, daß ſie nicht ſtreng unveränderlich ſei [1]).

Die Sache iſt indeß nicht ſo paradox als ſie klingt [2]). Die Reformatoren und die katholiſche Kirche ſtanden auf dem Standpunkt der abſoluten Offenbarung durch Chriſtus und die Apoſtel. Beide waren der Anſicht, daß nur das ge-

1) Autour. p. 206. Cf. Lettres Romaines p. 40 ff. Voilà la vraie tradition hétérodoxe! Portalié p. 65.

2) Vgl. Heinrich, Dogm. Theol. II, 28. Daß kein Schriftſteller bis jetzt dieſe Entdeckung gemacht hatte (Portalié) und die Gegner zwar über dieſe Anſprüche auf Unveränderlichkeit und Unfehlbarkeit ſpotteten, aber doch darin das Unterſcheidungszeichen des Katholizismus ſahen, zeigt das Urteil Harnacks (Dogmengeſch. I², 22) über Schwane, allein es kommt auch hier nicht bloß auf die Worte, ſondern auf den Sinn an. Die engliſchen Kritiker loben beſonders an Loiſy, daß er nicht, wie gewöhnlich, die Ketzer als die Neuerer darſtelle. Dieſe bleiben beim Buchſtaben. Ihnen gelte Athanaſius als Neuerer.

glaubt werden dürfe, was zu dieser Offenbarung gehöre. Erst bei der Bestimmung der Quelle dieser Offenbarung zeigte sich der große Gegensatz. Die Reformatoren anerkannten als solche nur die h. Schrift, welche durch den überlieferten Kanon normiert ist. Da nun die h. Schrift durch alle Zeiten gleich bleibt, so kann man in der Tat von einer absoluten Unveränderlichkeit der evangelischen Offenbarung sprechen. Die katholische Kirche anerkennt neben der h. Schrift die Tradition als zweite, ebenbürtige Quelle der Offenbarung. Diese betrachtet sie aber gleichfalls als eine von Christus unmittelbar den Aposteln übergebene oder durch Eingebung des h. Geistes anvertraute Hinterlage des Glaubens, welche gleichsam von Hand zu Hand überliefert bis auf uns gekommen ist. Sobald also etwas als zum Bestand der apostolischen Überlieferung in Schrift oder Wort gehörig nachgewiesen ist, bildet es einen Gegenstand des Glaubens. Wäre dieser Nachweis stets evident, so könnte über den Umfang und das Verständnis des Glaubens kein Zweifel sein [1]).

Gerade dieses haben aber die Protestanten bestritten. Sie leugneten, daß man die Summe der apostolischen Überlieferungen ähnlich feststellen könne wie den Kanon der h. Schrift, behaupteten, die katholische Kirche habe fälschlich kirchliche Überlieferungen, Gewohnheiten und Mißbräuche auf apostolischen Ursprung zurückgeführt, und gaben vor, die christliche Kirche vom Aberglauben und von den Mißbräuchen der katholischen Kirche gereinigt wieder auf den alten Zustand des Urchristentums und Christi und der Apostel zurückzuführen. Darnach hätten also die Reformatoren das unveränderliche Christentum,

1) Lagrange, La méthode historique, 1903, 16. 30 glaubt, Gott habe in der h. Schrift ein Mittel erwählt, um das vollkommene Gleichgewicht der Bewegungen in der Kirche zu sichern. Eine blinde Entwicklung sei durch die heilsame Schranke der Schriften abgehalten. Die Texte seien da, um zu widerstehen.

die katholiſche Kirche ein durch Menſchenſatzungen verändertes, verſchlechtertes.

Allein die Reformatoren konnten weder für den Umfang, die Suffizienz und die Inſpiration der h. Schrift noch für das richtige Verſtändnis derſelben einen Beweis führen. Wenn ſie ſich auf das Zeugnis des h. Geiſtes beriefen, ſo konnten ſie nicht erkären, warum dasſelbe nur ihnen und ihren Gläubigen, nicht auch den Katholiken, den Gläubigen aller Zeiten zu teil geworden ſei, warum derſelbe Geiſt in den verſchiedenen Reformatoren, bei denſelben Schriftſtellen ſich ſo verſchieden und widerſprechend äußere. Sie mußten die alten Konzilien anerkennen, mußten ſelbſt ſymboliſche Bücher abfaſſen und Glauben dafür verlangen. Wenn ſie auch die Vorausſetzung machten, daß alles mit der h. Schrift übereinſtimme, ſo war es eben eine Vorausſetzung, welche ſchon durch den gegenſeitigen Diſſens widerlegt wurde.

Die Unveränderlichkeit iſt alſo nur Behauptung. Dies hat ſeitdem die Geſchichte zweifellos bewieſen. Denn nicht nur iſt bei der großen Mehrzahl der Proteſtanten der Glaube an alle Symbole, alte und neue, aufgegeben, ſondern auch der Glaube an die Inſpiration der h. Schrift und an die Gottheit Chriſti faſt ganz abhanden gekommen. Die Veränderung gilt vielmehr als Prinzip und Kant mit ſeiner Autonomie und ſeinem Subjektivismus als Philoſoph des Proteſtantismus. Nur eines bleibt gleich, daß der Glaube nicht theoretiſch und juriſtiſch beſtimmt, ſondern nur als Willens- oder Gefühlsakt anerkannt werden könne. Nur wenn die Religion lediglich in einem ſubjektiven Verhältnis zu Gott, das Weſen des Chriſtentums im Sohnsverhältnis zum Vater im Himmel beſteht, welches Jeſus zuerſt und in einzigartiger, geheimnisvoller Weiſe anerkannt hat, kann man mit Loiſy auch Harnacks Chriſtentum die Unveränderlichkeit an der Subſtanz

des Evangeliums zuschreiben. Die Lehre Jesu wäre allein entscheidend, und zwar so wie dieselbe bei den Synoptikern noch durchscheint. Paulus und Johannes hätten bereits ihre Spekulationen eingetragen[1]). Aber Dogma und Dogmengeschichte haben dann aufgehört.

Die Reformatoren haben die göttliche Stiftung der Kirche und damit jede Autorität auf Erden für das religiöse Leben verworfen. Wenn Loisy gleichfalls die Einsetzung der Kirche durch Christus leugnet, die Kirche nur als notwendige Fortsetzung des Evangeliums und als Ersatz des ausgebliebenen nahe bevorstehenden Reiches Gottes darstellt, so wird es ihm nicht nur schwierig, den Übergang vom Christus der Geschichte zu dem Christus des Glaubens zu finden, sondern es fehlt ihm auch die Garantie für die unveränderte Fortdauer der Lehre Jesu in seiner vom h. Geiste geleiteten Kirche. Wenn aber derselbe Christus, welcher als Menschensohn und Gottessohn gelehrt hat in der von ihm gestifteten Kirche als Haupt fortlebt und durch seinen Geist fortwirkt, so ist es allerdings der Geist, welcher lebendig macht, aber derselbe Geist, welcher von Anfang an das Leben der Kirche bildete und sich nie widersprechen kann. Die Definitionen waren keine Neuerungen, sondern die feierlichen, authentischen Anerkennungen, dessen, was praktisch längst in der Kirche geglaubt und gelehrt wurde. Insofern geht allerdings der Glaube dem Dogma voran, aber nur dem genau formulierten Dogma. Es ist also nicht möglich, daß bei allem Fortschritt im Verständnis und in der Formulierung eine wesentliche Veränderung vollzogen wurde, oder daß die geoffenbarte Wahrheit stets nur relativ erkannt und formuliert worden sei. Gewiß hat sich die Kirche menschlicher Organe bedient, hat die Mittel der Wissenschaft und der Kultur der verschiedenen Zeiten verwendet und die

1) Meffert, Die geschichtliche Existenz Christi 1904.

Formulierung nach den Gegensätzen getroffen, aber es käme doch einer Leugnung des göttlichen Beistandes gleich, wenn man hiebei nur das Werk des menschlichen Geistes und der theologischen Arbeit berücksichtigen wollte.

Die Dogmengeschichte selbst zeigt doch, daß weniger eine Veränderung der Formeln als eine Erweiterung und Erklärung stattfand, wie dieselbe dem fortschreitenden Verständnis entsprach. Wenn man also auch sagen kann, daß ein alter Theolog sich in der Formulierung der späteren Zeit nicht wohl zurecht gefunden haben würde, so ist es doch nicht zu bestreiten, daß der heutige Theolog in der alten und ältesten Form des Glaubens die wesentliche Grundlage seines Verständnisses findet. Man hat von jeher auf das Verhältnis der Symbole in der Trinitätslehre und in der Christologie hingewiesen. Haben z. B. die Gläubigen des ersten Jahrhunderts über Christus ebenso gedacht wie das Konzil von Chalzedon und das von Konstantinopel (680) und denken die heutigen Gläubigen noch ebenso? Muß man diese Definitionen erklären, weil sie in einer andern als der unsrigen Sprache gemacht wurden, dem antiken Denken entsprechen? In den Bemerkungen zu dem Schema für das vatikanische Konzil wird erwähnt, daß in neuerer Zeit diese Definitionen kritisiert worden seien, weil jetzt das Selbstbewußtsein als Form der Persönlichkeit betrachtet werde. Daraus folge, daß die drei in Gott unterschiedenen Personen als drei Substanzen mit besonderem Selbstbewußtsein aufzufassen und umgekehrt die zwei Naturen in Christus, deren Intellekt, Wille und Bewußtsein unterschieden seien, als zwei Personen zu bezeichnen seien[1]). Das Vatikanum hat die spezielle Dogmatik nicht behandelt, aber die prinzipielle Entscheidung getroffen, daß derselbe Sinn der Formeln beizubehalten sei. Die neue-

1) Coll. Lac. VII, 541.

sten Historiker betonen einerseits, daß in den synoptischen Evangelien das menschliche Selbstbewußtsein fast allein zum Ausdruck komme und mit der Lehre von der wahrhaften Menschheit auch vollkommen ernst gemacht werden müsse, andererseits, daß das Bewußtsein einer Person nur ein einheitliches sein könne und daher kein mechanischer Unterschied gemacht werden dürfe. Loisy hat die Dogmatiker aufgefordert, eine genaue Definition des gottmenschlichen Bewußtseins zu geben, wenn man den Christus der Geschichte und des Glaubens nicht trennen wolle.

Diese Forderung, welche nicht bloß auf historischen Gründen, sondern auch auf philosophischen Voraussetzungen beruht, geht aber zu weit. Denn sie ist eine Verkennung des Geheimnisses der Menschwerdung. Es wird dem Menschen nie möglich sein, den tiefsten Grund des gottmenschlichen Lebens zu erfassen. Hat man durch spekulative Deduktionen das menschliche Bewußtsein bis zur höchsten Stufe gesteigert, so daß man den in den Evangelien angegebenen Schranken nicht ganz gerecht werden konnte, so hat man dagegen durch einseitige exegetische und historische Kritik den göttlichen Faktor verkürzt. Das letzte Wort wird man nie finden, aber sich überzeugen können, daß die Entwicklung des Dogmas bei aller Festhaltung der Form und des Sinnes auch dem nach Verständnis ringenden gläubigen Geiste gerecht zu werden suchte. Die Mystik kann sich versenken in das Geheimnis der Trinität und der Inkarnation, kann in überschäumender Liebe das Geheimnis des Gottmenschen schauen und genießen, aber nie in einfache Worte kleiden.

Es ist schon oft bemerkt worden, daß sich diese Entwicklung besonders in der Lehre von der Kirche und von den Sakramenten gezeigt, weil beide, im lebendigen Bewußtsein und im ganzen religiösen Leben wirksam erst spät genauer bestimmt wurden. Bei der Lehre von den Sakramenten haben die Theologen lange sich mit der Arkandisziplin beruhigt,

um die Unveränderlichkeit zu ſchützen. Ein Jeſuit Merlin ſchrieb eine hiſtoriſch-dogmatiſche Abhandlung über die Worte oder Formen der Sakramente der Kirche [1]), welche Hurter als ein durch ausgezeichnete Gelehrſamkeit ausgearbeitetes Werk bezeichnet. Darin behauptet er, daß die Formen in allen chriſtlichen Kirchen während der erſten 7 Jahrhunderte unveränderlich geweſen und heute noch dieſelben ſein müſſen. Es ſei notwendig, daß ſie kurz und indikativ geweſen ſeien. Gegen einige Kritiker, welche beſchuldigt werden, daß ſie unter dem Schein einer offenbar falſchen Gelehrſamkeit begonnen haben, dem ganzen Altertum deprekative Formen ſchuld zu geben, polemiſiert er eifrig. Die Väter haben nur nicht darüber ſprechen dürfen. Ebenſo haben ſie über die Siebenzahl ſich nicht ausſprechen dürfen, erſt ſeit dem 12. Jahrhundert habe man ſich weniger geſcheut darüber zu ſchreiben! Darüber iſt man heutzutage hinaus, aber zu einer dogmengeſchichtlichen Darſtellung will man ſich doch nicht verſtehen. Viele Dogmatiker ſind der Anſicht, Chriſtus habe die Sakramente nur im allgemeinen eingeſetzt, und die genauere Beſtimmung von Materie und Form der Kirche überlaſſen. Beim Sakrament der Firmung und der Prieſterweihe, bei der Beicht im Altertum, der Abſolutionsformel und der Genugtuung, bei der Frage über Presbyterat und Epiſkopat, Plural- und monarchiſchem Epiſkopat, um von der weiteren Ausbildung der kirchlichen Organiſation zu ſchweigen, findet doch die Geſchichte viele Schwierigkeiten, welche über das Nebenſächliche und Zerimonielle hinausgehen [2]).

1) Traité historique et dogmatique sur les paroles ou les formes des Sacraments de l'Eglise 1745. Migne, Theol. Curs. 21. Batiffol, Etudes d'histoire et de théol. positive 1902, 9 f. Camus, Fausse Exégèse 99 ff. 116 ff. geſteht in der Sakramentenlehre eine weitgehende Entwicklung zu.

2) Batiffol l. c. 195 ff. 220: „Gewiſſe Theologen gehen inſtinktiv von dem Prinzip aus, daß in der Kirche von Anfang an alles vollkommen verſtanden und geübt worden ſei. Sie beſtreiten kühn alles was ſie nicht

Es ist daher unmöglich der geschichtlichen Betrachtung des Christentums ihre Berechtigung abzusprechen, ja es ist unmöglich das heutige Christentum recht zu verstehen, ohne seine Entwicklung zu berücksichtigen. Die starre Unveränderlichkeit im traditionellen Sinne, wie sie noch Bossuet vertreten hat, ist unhaltbar und genügt nicht einmal dem gläubigen Geiste, geschweige denn der Verteidigung gegen die skeptische Kritik. Man kann keine besondere Methode für die eigene Familie und für die Beziehungen nach außen einhalten, denn die moderne Kultur zieht alles in die Öffentlichkeit und verlangt für alles Rechenschaft. Eine Veränderung des Wesens, der Substanz ist aber ebenso gegen das Fundament des Christentums. Wenn wirklich die historische Methode (Sabatier, Harnack, Loisy) den Schleier, welcher über der Entstehung und Entwicklung der Dogmen gedeckt gewesen sei, zerrissen und die Auflösung der Dogmen vollzogen hätte, so würde keine Theologie mehr im stande sein, die Giltigkeit derselben auf die Dauer vor „Menschen, welche denken" zu erweisen, wenn aber umgekehrt die Dogmen keine geschichtliche Entwicklung durchgemacht hätten, so wäre das Christentum unbegreiflich. Wie die historische Methode nicht frei ist von philosophischen Voraussetzungen des Rationalismus und Empirismus, so ist die spekulative Methode nur zu geneigt, die abstrakten Begriffe und leblosen Ideen zum Maßstab der Geschichte und des Lebens zu machen. Daher wird doch, trotz alles Widerspruchs, ein Mittelweg einzuschlagen sein, welcher die Offenbarung und Autorität vollständig anerkennt, aber die Ausführung durch menschliche Organe berücksichtigt.

---

rechtfertigen können, und was zu gut bezeugt ist, um geleugnet werden zu können, suchen sie mit Gewalt mit den volleren und genaueren Auffassungen der späteren Perioden in Übereinstimmung zu bringen. Aber die Tatsachen sind oft zu stark .. daher adaptieren andere ihre Theorien den Tatsachen" (Hogan).

2.

Die methodiſche Behandlung des Subſtanzproblems bei Thomas v. Aquin u. Kant [1]).

Von Prof. Dr. L. Baur.

„Parvus error in principiis
Magnus in consequentiis".
(Thomas, de ente et ess. c. 1.)

Wer den Gang der heutigen philoſophiſchen Bewegung verfolgt, kann ein eigenartiges Schauſpiel beobachten, das ihn zunächſt in Verwunderung bringt, vielleicht ſogar das Gefühl einer gewiſſen Beſchämung in ihm wachruft. Er gewahrt wie unſer Zeitalter faſt ganz allgemein gerade in den elementarſten und folgenſchwerſten Fragen des Geiſtes die Loſung ausgiebt: Zurück! — Zurück zu Kant, zurück zu Fichte, zurück zu Leibniz, zu Hume, zu Locke, zu Thomas von Aquin, zu Ariſtoteles. Man iſt verſucht, dieſe überaus bemerkenswerte Tatſache der allgemeinen „Rückbildungen" — um mit Ludwig Stein zu reden [2]) — die ihre Parallele höchſtens an der bildungsſatten Alexandrinerzeit hat, ein zeitgeſchichtliches Rätſel

1) Eine akademiſche Antrittsrede.

2) Archiv f. Geſch. d. Phil. IX (1903), 265 ff. — Dem gegenüber möchte E. Adickes („Auf wem ruht Kants Geiſt?" Arch. f. ſyſt. Philoſ. X (1904), 1—19) unter freimütigſter Kritik der Kant'ſchen Philoſophie die philoſophiſche Bewegung wieder nach vorwärts drängen. „Faſt ein halbes Jahrhundert" ſchreibt er, „galt für die deutſche Philoſophie die Loſung „Zurück zu Kant". Sie hatte es bitter nötig: ſie war kritiklos geworden und mußte ſich erſt wieder als mündig erweiſen. Auf dieſem Weg war Kant der beſte Führer. Aber ſollte ſie nicht jetzt dieſes vorläufige Ziel erreicht haben und den Führer beurlauben können? Vielleicht wäre es im letzten Grunde ganz im Sinne Kants wenn man an ſeinem hundertjährigen Todestag der deutſchen Philoſophie eine neue Parole gäbe: „Vorwärts von Kant zu den Aufgaben der Gegenwart".

zu nennen und es unbegreiflich zu finden, daß unser so fortschrittstolzes Jahrhundert im Ringen um die Palme der Wahrheit sich zu dieser Rückzugsparole versteht. Allein dieses Rätsel verliert seine mysteriöse Dunkelheit, wenn wir diese Zeiterscheinung in ihre — ich möchte sagen — psychologischen Elemente zerlegen. Woraus geht sie hervor? Worauf zweckt sie ab? Ist sie greisenhafte Müdigkeit unseres Zeitalters? Ein Zeichen schöpferischer Überkraft ist dieser Zustand sicher nicht. Aber es kann andererseits doch unmöglich die quietistische Endabsicht dieser Bewegung sein, bei der allgemeinen philosophischen Wohnungsnot irgend ein anständiges Obdach zu finden, das sich gerade zur Unterkunft eignet [1]). Dazu ist der Einsatz geistiger Kraft, der sich in derselben kund giebt, zu stark und zu frisch.

Eine derartige Bewegung ist nur verständlich aus der — auf irgend welche Motive theoretisch reflexiver oder praktischer Art zurückgehenden — Erkenntnis, daß die philosophische Bewegung in eine Sackgasse geraten, auf totes Geleise gekommen sei. Noch mehr! Sie involviert auch die Einsicht, daß es auf dem beschrittenen Wege überhaupt unmöglich sei, ans Ziel, zur Wahrheitserkenntnis als Basis der Lebensführung zu kommen. Der Grund hiefür kann direkt in den geschichtlichen und rationalen Prinzipien liegen, von denen man ausgegangen war; oder aber in den theoretischen oder praktischen Konsequenzen, die man aus jenen zog. Solche Selbstbesinnung drängt somit stets auf gründliche Revision der elementaren Begriffe, der Grundlagen und des Aufbaus eines Systems hin. Damit ist die Forderung gegeben, sich wieder auf jene Basis zu stellen, welche der kritischen Nachprüfung am besten standhält, oder wenigstens Stand zu halten scheint. Je nach dem kritischen Verfahren, je nach den erkenntnistheoretischen Voraussetzungen, mit denen dabei zu Werke gegangen wird,

1) Teichmüller in Ztschr. f. Philos. u. phil. Krit. 66 (1875), 185.

fällt auch die Auswahl jenes Ausgangspunktes natürlich verſchieden aus. — Aber in jedem Falle beſagt die getroffene Entſcheidung, daß der gewählten Baſis wenigſtens für gewiſſe Haupt- und Grundgedanken eine abſolute Giltigkeit zuerkannt werden müſſe, daß ſie in dieſen Grundlagen abſolute Wahrheitsmomente enthalte und das Verlangen: *δός μοι ποῦ στῶ* erfülle.

Gemeinſam iſt endlich all dieſen Verſuchen die Hoffnung, von dem ſo gewählten Standpunkt aus durch vorſichtige, einſichtige, umſichtige Schlußfolgerungen zu beſſern Reſultaten zu gelangen, als die bisherige Entwicklung desſelben Syſtems ſie aufzuweiſen hatte[1]). Im Grunde genommen liegt in dieſer Rückwärtskon-

1) Eine ſolche Hoffnung beſteht auch (trotz Fr. Paulſen) bei den Ariſtotelikern und Thomiſten. — Eine bloße Wiederholung hergebrachter Begriffe und Theſen kann nicht unſere Aufgabe ſein: ſie wäre toter Schematismus, welcher der Tatſache nicht Rechnung trüge, daß unſer Wiſſen ſtets im Werden, nie der abſolut fertige, ein für allemal erſchöpfende Ausdruck der Wirklichkeit iſt. Sondern: daß wir in ſteter kritiſcher Nachprüfung und allſeitiger Erfaſſung gewonnene und überkommene Begriffe vervollſtändigen, in ihrer Allſeitigkeit zur Entfaltung bringen, aus der fortſchreitenden Erkenntnis der Natur als der uns zunächſt gegebenen Wirklichkeit ſie ergänzen, korrigieren, neugeſtalten, — das iſt unſere Aufgabe. Fr. Paulſen behauptet in ſeiner »Philosophia militans« (2. A. S. 6) allerdings: „Eine geſchichtliche Entwicklung giebt es für ſie (die katholiſche Philoſophie) höchſtens bis zur Erreichung des Zieles in der wahren Philoſophie, aber eben der des hl. Thomas. Von da ab giebt es im Grunde nur Aneignung und Ausbildung mit Polemik und Apologetik, aber keine Umbildung in den Prinzipien. Neue Grundformen des Denkens, wie ſie beſonders ſeit der Reformation in der proteſtantiſchen Welt aufkamen, ſind alle nur mehr oder minder ſchwere Formen des Irrtums, Materialismus, Naturalismus, Pantheismus, Nominalismus, Senſualismus, Empirismus, Agnoſtizismus, Kritizismus, Skeptizismus, Nihilismus — das ſind die üblichen Stichworte, mit denen katholiſche Darſtellungen der Geſchichte der Philoſophie die modernen Syſteme abthun". — Paulſen hat hierin Recht und Unrecht: Wir ſind allerdings der Überzeugung und halten ſie für eine ſehr wohl zu begründende, daß es in den oberſten Prinzipien des Denkens keinen Relativismus, keine „Entwicklung" und keine „neuen Grund-

zentrierung die Anerkennung des Satzes, daß man ungestraft die Vergangenheit und ihre Arbeit nicht ignorieren dürfe, eingeschlossen, ein Satz, den man lange allzu lange vergessen hatte.

Eben diesen Aufgaben möchte ein Genüge gethan, diesen Zukunftshoffnungen auf die Kraft der metaphysischen Anlage des Menschen, wie sie in Thomas verkörpert erscheint, dieser kritischen Vorsicht und der Beachtung der Erkenntnisschranken, deren Typus Kant genannt werden darf, Ausdruck gegeben werden, wenn in der nachfolgenden rhapsodischen Skizze eine Frage zur Darstellung kommt, welche uns Theologen um ihrer Geschichte, ihres Einflusses, ihres philosophischen und theologischen Wertes willen so sehr am Herzen liegen muß. Jahrhunderte haben ihr energisches Nachsinnen dem Substanzproblem gewidmet, ob es auch schon wie eine Fata Morgana

formen" geben kann. Wodurch unterschieden wir uns sonst noch von den skeptischen Thesen des alten Gorgias? — Paulsen thut uns aber Unrecht, wenn er uns auf Grund hievon ein „Allzeitfertigsein" als methodisches Prinzip unserer Stellungnahme gegenüber den modernen Geistesströmungen unterstellt. Ein Blick in das philosophische Jahrbuch, die Annales de philosophie chrétienne, die Revue néo-scolastique ja selbst in das exklusiv thomistische Commersche Jahrbuch müßte Paulsen zeigen, daß man bei uns derartigen Geistesprodukten mehr Aufmerksamkeit und gerechtes Urteil angedeihen läßt, als dies umgekehrt der Fall zu sein pflegt. Wir prüfen sie, nehmen sie auch gerne zum Anlaß, unsere eigenen Voraussetzungen nachzuprüfen, diese zu revidieren, wo es sich herausstellt, daß sie fehlerhaft oder lückenhaft sind. Auch wir kennen und anerkennen das Wort Senecas (De beata vita c. 1): »Nihil magis praestandum est, quam ne pecorum ritu sequamur antecedentium gregem, pergentes non qua eundum est, sed qua itur«. — Wir kennen aber auch Göthes weisen Rat: nicht alles über den Haufen zu werfen, sondern das Produktive stets auch mit dem Historischen zu verbinden, wenn man selbst in der Entwicklung vorwärts kommen wolle; ein fortschrittlicher Konservativismus könnte man sagen, sei der Gang der Entwicklung in der organischen Natur und die Fortsetzung des Ganges in der menschlichen Geschichte". Vgl. übrigens die trefflichen Bemerkungen von C. Besse, Deux centres du mouvement thomiste. Paris (Letouzey) 1902 S. 39 f.

in ſeiner rätſelhaften Art allen Anſtrengungen des Geiſtes zu ſpotten und ihm die Befriedigung eines definitiven Erfolges zu verſagen ſchien. Aber wie jene Geſtalten in Dantes Inferno in nimmer raſtender Anſtrengung ihre Steine vom Anfang zum Ende, vom Ende zum Anfang rollen, ſo nahm der Denkgeiſt das Problem ſtets von neuem auf, und wühlte ſeine tiefſten Grundlagen heraus. Wird er wie jene vergeblich ſich mühen? Wird er hoffen dürfen zum Ziele zu gelangen?

Für die Unterſuchung des philoſophiſchen Sinnes und der Berechtigung eines Begriffs kommt in allererſter Linie in Frage die Methode, durch welche er gewonnen wurde, oder gewonnen werden kann. Um aber dieſe feſtzuſtellen, haben wir davon auszugehen, daß der Zweck der Methode iſt: zur Wahrheit und Klarheit des Begriffs zu kommen. Dieſe umſchließt und regelt ein Mehrfaches:

1) Die Wahrheit, des Begriffs hängt ab von den Quellen, aus welchen wir ihn ſchöpfen, von den Erkenntnismitteln, mit denen wir ihn auffinden. — Die Quelle, aus der wir einen philoſophiſchen Begriff herausholen, wird zunächſt die Tradition ſein d. h. wir entnehmen ihn eben dem Sprachgebrauch, indem wir feſtſtellen, was man traditionell unter demſelben verſteht (Terminologiſche Feſtſetzung). Das Beweisverfahren aber, womit wir ihn als richtig bewähren, wird entweder deduktiv erfolgen durch Ableitung aus höheren, bereits anderweitig feſtgeſtellten Begriffen, oder induktiv durch verſtandes- und vernunftmäßige Bearbeitung empiriſcher „Begriffe“ d. h. Anſchauungen, Wahrnehmungen, Erfahrungen.

2) Die Klarheit des Begriffs iſt bedingt durch die logiſche Methode der Entfaltung, die innere Gliederung, Entwicklung, Abgrenzung auf Grund des Identitäts- und Kontradiktionsgeſetzes, (analytiſches Verfahren, Bewährung aus dem Inhalt), oder endlich durch die Adaptierung, Beſtätigung des-

ſelben in ſeiner faktiſchen Anwendung, Feſtſtellung ſeines Umfangs (ſynthet. Verfahren; Bewährung aus dem Umfang).

I.

Der Subſtanzbegriff iſt bei Thomas ein Abſtraktionsbegriff. Die Methode zu einem ſolchen zu kommen, war in der Scholaſtik ebenſo unangefochten die Sokratiſche mit all ihren Vorteilen und Mängeln, wie ſie es bis in unſere Zeit herein war, bis zum Eindringen des Entwicklungsgedankens in die Logik. — Sie beſtand darin, daß man einen Begriff zunächſt nach ſeiner traditionellen Faſſung aus dem Sprachgebrauch feſtzulegen verſuchte. Man ging von der Sprache aus, um den Umfang eines Begriffs (Terminus) zu beſtimmen, um von da zum logiſchen Begriff, und vom Begriff zur Sache zu gelangen. Der Kern des ganzen Verfahrens lag darin, daß man das Gemeinſame deſſen, was man traditionell mit demſelben Worte bezeichnete, feſtzuſtellen, das Unterſchiedliche dagegen davon auszuſcheiden verſuchte. Dabei machte man die Vorausſetzung, über deren pſychologiſche Berechtigung man ſich zunächſt keine Rechenſchaft gab, daß dem durch die Sprachtradition Zuſammengefaßten der Begriff entſprechen müſſe, inſofern alle Menſchen, die dieſelbe Sprache reden, genau dasſelbe ſich unter demſelben Worte denken.

In ihren Grundzügen liegt darin die Methode der ſcholaſtiſchen Philoſophie bei Behandlung des Subſtanzproblems eingeſchloſſen. Dieſe iſt zunächſt und vorwaltend traditionell beſtimmt. Man geht dabei aus von der terminologiſchen und inhaltlichen Fixierung, die dem Begriff bis dahin in der Sprache der zünftigen Wiſſenſchaft eigen war, von ſeiner möglichſt allgemein rezipierten Geltung, ſeiner ſieghaften Bewährung anderen Interpretationen gegenüber, ſeinem allgemein anerkannten Sinn. Dieſe traditionell beſtimmte Methode beruht ſomit auf einer Feſtſtellung des Begriffs aus ſeinen geſchichtlichen Grund-

lagen, ſeiner Bekämpfung, ſeiner Klärung heraus. Es wäre aber weit gefehlt, in ihr Geſchichte zu ſehen, ſie mit der hiſtoriſch-genetiſchen Methode zu verwechſeln: der Begriff der Entwicklung, auf welchem dieſe beruht, war der Scholaſtik nicht aufgegangen.

Die pſychologiſchen Vorausſetzungen für eine ſolche Methode laſſen ſich in der damaligen Menſchheit unſchwer aufzeigen und begreifen. Die ganze Kultur und wiſſenſchaftliche Erziehung des früheren Mittelalters war weſentlich theologiſch beſtimmt. Der Streit um die Berechtigung des Profanwiſſenſchaftlichen hatte in der patriſtiſchen Zeit durch Clemens Alexandrinus, die Kappadozier, Laktanz, Auguſtinus, im früheren Mittelalter durch Caſſiodor, Alkuin, Beda, Hrabanus Maurus, Iſidorus u. a. zu Gunſten der wohlmotivierten Berechtigung der Profanwiſſenſchaften geführt. Dadurch aber war das ſpezifiſch theologiſche Moment, weder nach Inhalt (Offenbarung), noch nach der Methode (Glaube, Autorität, Exegeſe) ausgeſchaltet. Dazu hätten auch die immerhin ſpärlichen Reſte profanwiſſenſchaftlicher Bildung nicht ausgereicht, die ſich auf Trivium und Quadrivium, Studium der Logik, in der Kosmologie auf Platos Timaeus und des Chalcidius Kommentar dann noch auf die Kenntnis der boëthianiſchen Schriften beſchränkte. — So war die Erziehung des wiſſenſchaftlichen Denkens im weſentlichen auf die Methode der Theologie abgeſtimmt: Auktorität als Haupterkenntnisquelle, exegetiſche Interpretation des Dargebotenen unter Anwendung der formal-logiſchen Geſetze die äußere Form, in der wiſſenſchaftlicher Drang ſich auswirken konnte: eine Jugendzeit wiſſenſchaftlicher Arbeit, mit dem ganzen Optimismus der Jugend, dem ungebrochenen Vertrauen auf eigene und fremde Kraft der Erkenntnis.

Es hieße die Geſetze der Geiſtesgeſchichte verkennen, wollte man erwarten, daß die Vertreter der Wiſſenſchaft im XII und

XIII Jahrhundert nun sofort und gleichsam mit einem Sprung diese wesentlich traditionelle Art der Forschungsmethode hätten ändern können und sollen, als unter dem Einfluß der arabischen Philosophie eines Alkindi, Algazel, Avicenna, Averroës des Avencebrol wie mit einem Schlage der ganze literarische Apparat der Profanwissenschaft sich ungeahnt erweiterte, die literarischen Grundlagen jener Zeit sich im Sinne einer fast unübersehbaren Bereicherung veränderten, als man plötzlich mit einer ganzen Flut von neuen, kaum geahnten Gedanken, Problemen, Schulfragen, Schwierigkeiten und Lösungen überschwemmt wurde, als durch die spanischen Übersetzer, ferner durch Robert Grosseteste und Wilhelm v. Mörbeke sämtliche Schriften des Aristoteles, ein großer Teil der Kommentatoren, der griechischen wie der arabischen, in lateinischer Sprache zugänglich wurden [1]), als gewaltige, naturphilosophische, metaphysische, ethische Aufgaben gestellt wurden, die geistig bewältigt sein wollten.

So bot die literarische Tradition für die inhaltliche Entwicklung des philosophischen Substanzproblems eine breite Basis dar. Diese aber war nichts weniger als einheitlich und drängte deshalb stets zu kritischer Auseinandersetzung. Bei genauerem Zusehen zerfällt sie in zwei zu unterscheidende Schichten der Substanzauffassung, die sich durch die verschiedenen Werke des Thomas hindurchziehen: eine profanwissenschaftliche, frühere, die durch Aristoteles und eine theologische, spätere, die durch die trinitarische und christologische Literatur der Patristik repräsentiert ist und zwar so, daß bald die eine, bald die andere ganz oder nahezu ausschließlich betont erscheint, wie in den philosophischen Kommentaren einerseits, den spezifisch-theologischen Schriften anderer-

1) Vgl. L. Baur, Gundissalinus de divisione philosophiae. Münster 1903 S. 209 ff.

ſeits während in den ſyſtematiſchen philoſophiſchen Arbeiten und Monographien des Aquinaten mehr ein gleichmäßiges Ineinanderarbeiten beider Schichten wahrzunehmen iſt [1]).

In der konkreten Form hiſtoriſcher Erſcheinungen eröffnete ſich auf dieſe Weiſe eine überaus mannigfaltige polemiſche und ſyſtematiſche Behandlung des Subſtanzproblems. Vergegenwärtigen wir uns dieſe in großen Conturen [2]).

Subſtanzmonismus oder Subſtanzpluralismus lautete die am früheſten auftretende Problemſtellung der alten Jonier (Thales, Anaximenes, Anaximander), und ihre Antwort — aller Anſchaulichkeit entkleidet und auf eine kurze Formel gebracht: Subſtanz = Seiendes = Materie als beſtimmter Urſtoff, der aber durch immanente Geſetzmäßigkeit in einer Vielheit von Exiſtenzialformen ſich auswirkt. Die Subſtanz iſt ſtofflicher Maſſenwert, der Mechanismus ihr Geſetz! — Dieſelbe Frageſtellung, aber mit einer rein dialektiſch-logiſchen Behandlungsmethode beſchäftigt die Eleaten; bald in mehr theologiſcher Form wie bei Xenophanes,

1) Daß die Tradition auch bei Thomas nicht immer ganz ausgeglichen war zeigt ſich ſchon darin, daß er z. B. die Formel, in Chriſto ſeien duae naturae et tres substantiae einfach übernahm, ohne darauf zu achten, daß ſie mit dem chriſtlichen Lehrbegriff ſich nicht deckte und ſchon durch die Synode von Frankfurt (794) abgelehnt worden war. ſ. Janſſens, Summa theol. IV, 159.

2) Thomas kannte dieſen Entwicklungsgang in der Form, in welcher Ariſtoteles in der Phyſik, Metaphyſik und de anima ihn darſtellt. Die geſchichtliche Entwicklung des Subſtanzbegriffs hat zwei Seiten der Sache im Auge zu behalten: 1) Die terminologiſche, welche darauf ausgeht, feſtzuſtellen, in welchem Sinn beſtimmte, die verſchiedenen Seiten des Subſtanzproblems zum Ausdruck bringende termini in der techniſchen Sprache der Wiſſenſchaft verwendet werden oder verwendet werden ſollen. 2) Die ſachliche Entwicklung des Subſtanzproblems als Exponent der geſamten philoſophiſchen Weltanſchauung. Den erſteren Punkt rücke ich hier ſo weit als möglich in den Hintergrund. Er bildet eine Frage für ſich. Geſchichtlich tritt uns auch tatſächlich die ſachliche Behandlung der Frage früher entgegen.

bald mit rein begrifflichen Interessen wie bei Parmenides und Zeno, dem „eleatischen Palamedes“; bald wieder mit Annäherung an die physikalische Auffassung wie bei Melissus, dem „plumpen Denker“ von Samos. Substanz ist das abstrakte Sein, als ungewordene Einheit; als absolute Beharrung unter Ausschluß allen Werdens, aller Vielheit und Veränderung: ἓν τὸ πᾶν lautet die Formel, welche die Identität von Sein = Einheit = Welt = Gott vollzieht. Damit verband sich eine erklärliche Neigung zu phänomenistischer Auffassung von Raum und Zeit. Eine solche drängt stets zum absoluten starren Sein, in dem nichts wird und nichts geschieht, hin. Damit aber wurden die Eleaten einer unleugbaren Wirklichkeitstatsache, dem Werden, nicht gerecht, das von Heraklit in so hervorragendem Maße als Problem empfunden wurde, daß der Begriff der substanziellen Beharrung bei ihm völlig in den Hintergrund trat und daß die Einzeldinge nur als momentane Kreuzungspunkte gegensätzlicher Strömungen der Ureinheit erschienen; daß ferner, wenn Platos Theätet den Sachverhalt richtig wiedergiebt von Kratylus und den Protagoräern alles in bloße Energetik verflüchtigt wurde und ein rein aktualistischer Phänomenismus das letzte Auskunftsmittel war[1]). Die Kluft zwischen dem abstrakten Sein als wahrer Substanz und der Fülle des mannigfaltigen, individuellen Seins war von den Eleaten nicht überbrückt: erst als man sich mit dem Gedanken vertraut machte, den Gegensatz aus einem absoluten in einen relativen abzuschwächen, d. h. ihn in der Form: Sosein gegen Nichtsosein (= Andersein) aufzufassen, war wenigstens logisch-begrifflich die Möglichkeit einer Erklärung des Problems gegeben. Darum gaben die jüngeren Na-

1) Plato, Theaetet 152 D ff.; 156 D ff. Man vergleiche hiezu auch E. Laas, Idealismus und Positivismus I (1878), 18 ff. Th. Gomperz, Griech. Denker I², 352 ff.

turphiloſophen, denen ebenfalls das Problem des Werdens im Vordergrund des Intereſſes ſtand, dieſen abſtrakten Subſtanzmonismus auf und wählten ihren Ausgangpunkt in einem entſchieden betonten ſubſtanziellen Stoff-Pluralismus: nicht als ob ſie ſich dazu verſtanden hätten, die uns entgegentretenden formal und qualitativ beſtimmten Einzeldinge nun ohne weiteres als fürſichſeiende Subſtanzen zu faſſen; vielmehr zerlegten ſie dieſelben in Elementareinheiten von quantitativ-räumlichen oder auch qualitativen Beſtimmtheiten: in Atome, Homoiomerien. So wurde es möglich, durch Zuſammentreten dieſer letzten und unteilbaren Elementarſubſtanzen die Erſcheinungswelt wenigſtens durch äußeres Werden auf Grund von äußeren mechaniſchen Wirkungsfaktoren, aus Gewichts- und Maßverhältniſſen herzuleiten. Ein innerkauſales Wirken freilich konnte auf Grund der bisherigen Prämiſſen nicht angenommen werden. Es iſt das große Verdienſt des Empedokles den Begriff eines dynamiſchen und qualitativ beſtimmten Verhältniſſes der Subſtanzeinheiten zu einander ahnungsweiſe ergriffen zu haben; ihn mit glücklicher Konſequenz aufgeſtellt zu haben, bildet den bleibenden Ruhm des Anaxagoras.

Mit inhaltlicher Anknüpfung an den formalen Subſtanzbegriff des Pythagoräismus, der Weſenheit und Realität in der Zahl verwirklicht dachte, ſtellte Plato — wenigſtens nach der ariſtoteliſchen Auffaſſung und ſie allein war für die Scholaſtik maßgebend[1]) — ſeinen Subſtanzbegriff dar: das wahrhaft Seiende, die Subſtanzen im ſtrengen und eigentlichen Sinn ſind die objektivierten Begriffe, die hypoſtaſierten Ideen, als ewiges, ungewordenes, unvergängliches Sein nicht

1) Thomas faßt die Theſe der platoniſchen Schule kurz ſo zuſammen: Platonici ponebant .... genera esse substantias specierum, species vero ideas individuorum. In Met. VII lect. 14.

räumlich, nicht zeitlich und ohne Veränderung, wie ohne Wechselwirkung. Alles andere dagegen, alles körperliche raumzeitliche Sein ist nur in einem minder vollkommenen Sinn Substanz nämlich als Parusie und Abschattung der Idee.

Als das gemeinsame aller bisherigen Erörterungen ergiebt sich die formale Begriffsauffassung der Substanz als objektiver Realität, als Beharren gegenüber dem Werden, Sein gegenüber dem Nichtsein. Aristoteles ging nachweisbar und bewußt von dem Formalbegriff des „Insichbegründetseins, des Anundfürsichseins" aus [1]). Er entwickelte seinen Substanzbegriff teils aus logisch grammatischen [2]) teils aus physikalischen Betrachtungen unter Zugrundlegung des objektiven Charakters von Raum und Zeit [3]). Jene ergab als Substanz das Konkrete und Individuelle, diese zugleich das Essenzielle. So tritt die Unterscheidung von ersten und zweiten Substanzen hervor, eine Konnivenz an Plato, welche dem aristotelischen Substanzbegriff eben jene zwielichtige Unsicherheit giebt, die ihn weder vom Begriff der Materie [4]), noch von dem der Form scharf genug abhebt. — Wo immer die Substanz als Substrat von Veränderungen erscheint, als das Eine, mit sich selbst Identische, aber für gegensätzliche Bestimmungen Zugängliche, da müssen ihre zwei Konstitutive, ein potentielles und aktuelles, ein materiales und ein formales Element unterlegt werden; erst so wird es möglich, die Substanz auf kontingente kreatürliche Dinge anzuwenden und sie zu betrachten als das inmitten

1) Vgl. Met. VII, 16. 1040 b 23. V, 8. 1017 b 13. Trendelenburg, Gesch. d. Kateg. S. 33 ff.

2) Analyt. pri. I, 27; Categ. 2 f.

3) Phys. IV u. V; I, 7—9; II, 1 ff.

4) Er bezeichnet sie mit der Verlegenheitsphrase als „Substanz der Möglichkeit nach" Met. VIII, 1. 1042 a 26. Vgl. dazu Cl. Bäumker, Das Problem der Materie S. 254 f. E. Zeller, Gesch. d. Phil. d. Gr. II, 2³, S. 349.

aller raumzeitlichen Veränderungen beharrende, konſtante Weſen. Erkennbar wird uns dieſes nach Daſein und inhaltlicher Beſtimmtheit erſt aus ſeinen Wirkungen. Dieſe offenbaren uns die Subſtanzen als Zentren vielgeſtaltiger Beziehungsmöglichkeiten, auf Grund deren es den Einzelſubſtanzen möglich wird, in das reale Wechſelverhältnis eines transeunten Wirkens zu einander zu treten, von einander und mit einander eine Reihe von Veränderungszuſtänden zu erfahren, bis ſie ganz vergehen, wie ſie als ſubſtanzielle Weſen auch entſtanden, oder bis ſie zu anderen Subſtanzen ſich umwandeln. Das hat zur Vorausſetzung, daß das eigentliche Prinzip der Subſtanzialität in der typiſchen Weſensform gegeben ſei. In ihr wurzelt die Logik, in ihr die teleologiſche Kosmologie und der Optimismus der Weltauffaſſung des Ariſtoteles.

Die ſpäteren ſtoiſchen und neuplatoniſchen Theorien waren für die Scholaſtik nur aus trüber Sekundär- bezw. wie bei Plotin aus Exzerptenliteratur zugänglich [1]), kommen alſo für unſere Zwecke nicht weiter in Betracht. Neben dieſer früheren, profanen Entwicklungsſchichte gieng die weit ſpätere der theologiſchen Kunſtſprache einher. Von der Anſchauung aus, daß der Glaubensinhalt, wie er in Form von geſchichtlichen Tatſachen und religiös-ſittlichen Ideen über Gott, Seele, Schöpfung aus der Schrift uns entgegentritt, in Einklang ſtehen müſſe mit den Kategorien des Denkens, den rationalen Prinzipien, hatte gerade der Subſtanzbegriff aus den dogmatiſchen Erörterungen der Schöpfung, des trinitariſchen Prozeſſes, der chriſtologiſchen Frage, der Lehre von der Transſubſtantiation nach den verſchiedenſten Seiten hin eine Fort-

1) Wie die Stoa, ſo kehrte auch Antiſthenes der Stifter der cyniſchen Schule zur Identifizierung von *οὐσία* und *σῶμα* zurück. Siehe Natorp, Forſchungen zur Geſch. d. Erkenntnisprobl. S. 198 ff.

bildung, Klärung, eine Präzisierung und Steigerung zum Persönlichkeitsbegriff erfahren, denn die christliche Weltanschauung kam erst im Persönlichkeitsbegriff, dem höchsten geistigen Selbstbestand als Verbindungsgrund von Denken und Wollen zum Abschluß. Die Begriffe Substanz und Subsistenz, Natur, Wesen, Person waren in feste und begriffsklare Verhältnisse gebracht und in der reichhaltigen trinitarischen und christologischen Literatur bei Athanasius, Cyrill, Basilius, Gregor, bei Hilarius, Augustinus, Boëthius niedergelegt.

So stand mit diesem ungeheuren historischen Material von vornherein für die mittelalterliche Schule eine Fülle der tiefgehendsten Varianten unseres Problems zur Auswahl und zur Diskussion. Sie nötigten zu einer allseitigen spekulativen Bearbeitung, zu richtiger Auffassung des Gegebenen, zu polemischer Stellungnahme, zu systematischem Aufbau und Ausbau in Harmonie mit der christlichen Glaubenslehre. — Bekanntlich entschied sich die Scholastik zu gunsten der aristotelischen Substanzauffassung. Den Ausschlag für diese Stellungnahme gab einerseits der äußere Umstand, daß dieselbe mit dem christlichen Gottesbegriff, der Schöpfungslehre, sich leicht und ungezwungen in ein harmonisches Verhältnis bringen ließ und ohne weiteres als rationale Basis der christlichen Weltanschauung dienen konnte; aber nicht nur das, sondern auch die Stringenz der Beweisführung, welche zuverlässig genug erschien, um wenigstens die Grundzüge der von Aristoteles entwickelten Substanzlehre als berechtigt anzunehmen.

Dieselben Grundlagen und Grundsätze, die den Aristoteles zu seinem Substanzbegriff geführt hatten, waren für die Scholastik entscheidend: sie sind es stets für den sogen. gewöhnlichen Menschenverstand. — Ist die Substanz, wie Thomas wiederholt betont, kein Anschauungs- sondern ein Verstandesbegriff, so ist er auch nur auf dem Wege zu gewinnen, auf welchem

überhaupt Verſtandesbegriffe zu ſtande kommen: durch Schließen von der Erfahrung aus: omnis intellectus incipit a sensu und zwar ſowohl für die Beſtimmung des Weſensinhalts der Subſtanzen in concreto als für die Feſtſtellung ihres Daſeins. Die Tatſache einer Vielheit von Accidenzen, des accidentellen Werdens, alſo ſich folgender Zuſtändlichkeiten, iſt unleugbar; aber auch die von koëxiſtenten Eigenſchaften. Wie iſt ſie zu erklären? Man ſagte ſich: „Es kann nicht lauter (abſolute) Veränderung nicht lauter Qualitäten Quantitäten und Relationen geben, nicht alles kann ſich in Bewegung und Aktualität reſtlos auflöſen. Es müßte ja ſonſt der Übergang (nicht des Gegenſätzlichen in ein Gegenſätzliches, ſondern) des Gegenſatzes in den Gegenſatz ein Umſchlagen eines Begriffes in ſein Gegenteil, behauptet werden; es gäbe kein Kontradiktionsprinzip, damit keine feſte Wahrheit, nur Phänomenismus damit auch keine Wiſſenſchaft mehr[1]). Somit muß die allgemeine Überzeugung, auf die man ſich hiebei berufen kann, im Rechte ſein, wenn ſie ſagt: Es giebt keine Bewegung ohne ein Bewegtes und Bewegendes. Es muß für die accidentellen Erſcheinungen ein Prinzip als Emanationsgrund, als Träger und irgendwie gearteter Wirkungsgrund geſucht werden[2]). Iſt dies aber richtig, ſo muß, wo immer ſich eine ſolche reale Abfolge wahrnehmen läßt, die ſich auf irgend eine Weiſe als zuſammengehörig, als durch eine Notwendigkeit zuſammengehalten kundgiebt, auch ein ſolches Reale vorhanden ſein, woran ſie ſich

1) Ausdrückliche Polemik gegen eine rein aktualiſtiſche Auffaſſung bei Thomas In Met. IV lect. 1 u. 4; In Phys. I, 2 lect. 3, 2. In Met. IV lect. 4: Si omnia moventur et nihil est quiescens, nihil erit verum in rebus, quia quod est, verum jam est; quod autem movetur nondum est; ergo oportet omnia esse falsa.

2) Vgl. In Phys. VIII, 1. lect. 2, 2. Modern ausgedrückt: „Die Mitvorſtellung eines Beharrlichen iſt eine Bedingung der Vorſtellung der Folge".

vollzieht, nicht nur als logische Hilfskonstruktion: Sonst wäre ja notwendig anzunehmen, daß Denken und Wirklichkeit entweder gar nicht für einander da wären, was dem Drange der Menschen nach real giltigen Verstandesbegriffen entgegenwäre, oder es müßte die Anlage des Menschen, derzufolge immer wieder dieser Begriff sich durchsetzt, als ein kosmischer Unsinn und Widerspruch oder als ein tragisches Geschick aufgefaßt werden[1]). M. a. W. Die Überzeugung von der Möglichkeit im Denken Seiendes zu erfassen ruht auf der teleologischen Betrachtung der Welt und so führt diese noëtische Frage in letzter Instanz auf Metaphysik zurück. Quaerere scientiam ... qualis est haec scientia (scil. metaphysica) non est vanum, cum naturale desiderium vanum esse non possit.

Dieser von der Causalität und Teleologie ausgehende Gedankengang war nicht nur maßgebend für das physikalische Gebiet, sondern ganz konsequent ebenso wie für das Organische, auch für das Psychische, ja für den Schluß auf eine absolute geistige Substanz überhaupt: überall wo sich einheitliche, zu straffer typischer Gestaltung bindende Gesetzmäßigkeit, zu festen Zwecken zusammenarbeitende Lebensäußerungen, vitaler, sensitiver, intellectueller Art ankündigten, da schloß man auf die Notwendigkeit eines substanzialen Prinzips als deren Krystallisationspunkt, Grund und Zweck. Ja, nach dem Gesetz vom zureichenden Grund muß das Wirken stets dem Wesenskern, aus dem es heraustritt, proportional sein. Damit ist gegeben, daß wir von Wirken und Werden aus nicht nur auf die Tatsache einer Substanz schließen dürfen, sondern auch daß der

1) Das tragische Geschick, das der skeptische Faust Göthes so klassisch ausdrückt in den Worten: „Da steh ich nun ich armer Thor
Und bin so klug als wie zuvor
Und sehe, daß wir nichts wissen können;
Das will mir schier das Herz verbrennen".

Charakter, die Energie, die Art des Wirkens und der Wirkungen ſtets zur Erkenntnis der inneren Natur zum Kern, zur Subſtanz, als inhaltlich beſtimmtem Weſen führen müſſe, ſie enthülle und in ihrer Kraft, ihrem Werte offenbare, die es ebenſo einer beſtimmten Spezies eingliedert, wie ſie es nach anderer Seite hin beſondert[1]): ein Erkenntnisvorgang, der in den zwei Schulſätzen eingeſchloſſen iſt: „agere sequitur esse“ und „substantia cognoscitur ex operationibus suis“. Die Subſtanz iſt danach nicht das Verborgene hinter dem Vorhang der Accidenzen, ſondern das eigentlich Seiende, Beſtimmte, Wirkliche, Wirkende, in allen Erſcheinungen, Eigenſchaften, Tätigkeiten, Zuſtänden, das Concretum in den abſtrakten Einzelbeſtimmungen ..., das vermittels der Accidenzien Erkannte, Wahrgenommene[2])“. Ihre Realität, ihre Subſiſtenz liegt im Individuum.

Die Subſtanzvorſtellung aber, die wir auf dieſe Weiſe als eine inhaltlich beſtimmte erhalten, iſt nun keineswegs ein durch abſolute axiomatiſche Gewißheit ausgezeichneter Intellektualbegriff; Irrtümer, Schwankungen, voreilige Abſchlüſſe ſind vielmehr möglich. Von einem naiven Realismus iſt dabei keine Rede: ſchon der vom Stagiriten übernommene erkenntnistheoretiſche Grundſatz: „Cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis“[3]), die Lehre von den species impressae und expressae, von der Notwendigkeit, die Natur des aktiven Intellekts zu erforſchen, hätte von

1) »Operatio rei demonstrat substantiam et esse ipsius, quia unumquodque operatur secundum quod est ens et propria rei operatio sequitur propriam ipsius naturam«. C. Gent. II, 79. 75. 94; IV, 19.

2) H. Schell, Apologie I, 2 S. 65 f.

3) Hinſichtlich der Sinneserkenntnis ſ. Thomas, Comm. de anima II, 12; III, 8. In Met. III lect. 8: Nec oportet, sicut multoties dictum est, quod aliquid eundem modum essendi habeat in rebus, per quem modum ab intellectu scientis comprehenditur. Nam in-

einem derartigen Vorwurf abhalten sollen[1]): An hunderten von Stellen wird vielmehr ganz ausdrücklich dem abstrakten intellektuellen Erkennen nur der Charakter von Bildern, eine „gewisse Ähnlichkeit" mit den Dingen, also eine nur relativ abschließende Bedeutung zugeschrieben. Damit ist mindestens eine absolute Gleichung zwischen subjektiver Erkenntnis und transzendentalem Erkenntnisobjekt nicht behauptet, wenn nicht geradezu geleugnet. Ja, die aristotelisch-scholastische Theorie kommt der Kantischen in einem Punkte noch einen Schritt entgegen: Sie redet von Prinzipien, welche nicht weiter beweisbare Elemente unserer natürlichen Denkorganisation bilden, die wir einfach als Tatsachen hinnehmen müssen. Zu diesen „natürlichen Erkentnissen gehört nun auch das, was das formale Element im Substanzbegriff ausmacht: die Einheit, das Sein. „Naturaliter . . . intellectus noster cognoscit ens et ea quae sunt per se entis in quantum huiusmodi".

---

tellectus immaterialiter cognoscit materialia; et similiter naturas rerum, quae singulariter in rebus existunt, intellectus cognoscit universaliter i. e. absque consideratione principiorum et accidentium individualium". — C. Gent. II, 98: Cum . . . omnis cognitio fiat per modum similitudinis, non potest totaliter suum objectum intellectus cognoscere, nisi habeat in se similitudinem totius entis et omnium differentiarum eius; talis autem similitudo totius entis esse non potest nisi natura infinita, quae non determinatur ad speciem vel genus entis, sed est universale principium et virtus activa totius entis, qualis est sola natura divina". C. Gent. II, 83. Aristoteles, De anima III, 8. 431 b 30: *οὐ ὁ λίθος ἐν τῇ ψυχῇ, ἀλλὰ τὸ εἶδος.* Vgl. Aug. De Gen. ad litt. XII, 6. no. 33.

Damit deckt sich wenigstens in ihren Grundzügen die erkenntnistheoretische Anschauung des hl. Augustinus: „ab utroque notitia paritur, a cognoscente et cognito". De Trin. I, 9 c. 12 n. 19; und I, 11 c. 2 n. 2.

1) De Verit qu. I art. 9: Veritas cognoscitur ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem: quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus; quae cognosci non potest nisi cognos-

Mehr Berechtigung ſcheint der andere Einwand zu haben, daß die ariſtoteliſch-ſcholaſtiſche Spekulation allzuvoreilig, zu vertrauensſelig und unkritiſch die logiſch-grammatiſchen Verhältniſſe als den getreuen Abdruck der phyſiſch realen angeſehen habe. Es iſt richtig: die urſprüngliche Ableitung des theoretiſchen Subſtanzbegriffs liegt auf logiſchem Boden. Er wird der grammatiſchen Form des kategoriſchen Urteils entnommen. Das prädikamentale Sein, die Urteilsfunktion, ſo ſah man, weiſt charakteriſtiſche und feſtſtehende Unterſchiede auf: Etwas, von dem etwas ausgeſagt wird d. h., dem eine prädikative Beſtimmung zugeſprochen wird, die prädikative Beſtimmung ſelbſt, die ihm zugeſprochen wird und endlich die Copula, welche eben das Bezogenſein (ein inesse) zum Ausdruck bringen will. Dieſes „Zukommen" (inesse) kann aber verſchiedentlich gemeint ſein und aus dem Charakter desſelben ergeben ſich die verſchiedenen Kategorien: Die Subſtanz und die verſchiedenen Arten von Accidenzien. Dieſe aber erheben den Anſpruch, nicht bloß als ſubjektimmanente Denkfunktionen, ſondern auch als ontologiſche Kategorieen für das objektive Sein überhaupt gelten zu dürfen, nicht bloß Verhältniſſe von Begriffen, ſondern dingliche Verhältniſſe auszudrücken. Dieſer Anſpruch aber kann als legitim nur unter der ganz beſtimmten Vorausſetzung gemacht werden, daß, wie Thomas wiederholt ausdrücklich hervorzuheben für nötig erachtet, das prädikamentale Sein, dem realen Sein korreſpondiere weil es aus ihm abgezogen iſt, daß die modi des Seins in der Urteilsfunktion den modi des Seins im exiſtentialen Sinn entſprechen[1]), daß zwiſchen beiden ſozuſagen

catur natura principii activi, quod et ipse intellectus in cuius natura est, ut rebus conformetur, unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus, quod supra seipsum reflectitur".

1) Modi essendi proportionales sunt modis praedicandi. In Phys. III, 3. lect. 5, 15. — Ens contrahitur ad diversa genera secundum diversum modum praedicandi, qui consequitur diversum modum

eine „praeformierte Harmonie“ bestehe, in dem Sinn, daß sie es ermöglicht, durch Denken das Sein zu erfassen, sollen wir nicht zu einer unfruchtbaren Ideologie verurteilt sein [1]). Das Motiv für diese Annahme liegt offenbar in dem Bewußtsein, daß es in keiner Weise aus dem Denksubjekt erklärbar ist, warum es diese oder jene Kategorialform anwendet, diese oder jene Art von Urteilsfunktionen im konkreten Fall vollzieht, daß die Urteilsakte vielmehr objektiv motiviert seien; der Gebrauch der Kategorien unterliegt gewissen Nötigungen, Beeinflussungen die außerhalb liegen und daher in der objektiven Wirklichkeit gegeben sein müssen.

Von diesem so gewonnenen Standpunkt aus wird die Polemik geführt sowohl gegen die entgegenstehenden Substanzauffassungen, wie auch der positive innere, logische Ausbau des Substanzbegriffs vollzogen. Ich kann mich hierüber wie auch über seine Begründung kurz fassen, da es ja nur darauf ankommt, die Methode der Behandlung zu skizzieren.

Ausgehend von der „Perseität“ als der Formalbestimmung

essendi, quia quoties eus dicitur i. e. quot modis aliquid praedicatur, toties esse significatur i. e. tot modis significatur aliquid esse. In Met. V lect. 7. Auf demselben Standpunkt steht auch die Neuscholastik: M. Liberatore, Inst. phil. I (1883), 332: Ut Lockius ipse fatetur, notio substantiae est universale substratum sermonis humani. At vero quod est huiusmodi, nullo modo potest esse figmentum, secus totus ordo idearum, qui sermone humano manifestatur, vanus omnino foret et commentitius«. Vgl. Mercier, Critériologie générale S. 184 ff. 289 ff.

1) Auf denselben Grund einer absoluten Diskrepanz zwischen Erkenntnisdrang und Phänomenismus beruft sich Cajetanus in Post. Anal. II, 13: Sicut judicium artis, quod non extendit se usque ad singularia, imperfectum est (eo quod finis practici intellectus opus est), ita judicium speculativum nisi usque ad naturas rerum in singularibus existentes, per sensus repraesentatas pertingat, perfectum non est, eo quod philosophia non quaeritur ut loquamur in aëre, sed ut de rebus quas universum integrare cernimus cognitionem habeamus.

der Subſtanz, als Ausdruck einer beſtimmten Seinsweiſe ſowohl der objektiven Geltendmachung einer substantia-res dem Denkgeiſt gegenüber, wie ihrer Selbſtbehauptung gegenüber dem Nichtſein und Andersſein inmitten aller Wechſelwirkung, findet Thomas das ſubſtanziierende Prinzip die causa essendi intrinseca in der Einheit der Subſtanz[1]). Dieſe aber kann weder bloße räumlich-geometriſche Einheit ſein, wie der Pythagoräismus und die ſpäteren Platoniker anzunehmen geneigt waren, noch auch in einer bloßen Aggregateinheit phyſiſcher Beſtandſtücke beſtehen, wie der mechaniſche Atomismus Leukipps und Demokrits poſtulierte. Sie kann auch nicht in dem allumfaſſenden, als Formal- oder Materialprinzip dem Kosmos immanenten Alleinen des Monismus gefunden werden mit Rückſicht auf die tatſächliche Individualität des konkreten Seins, ſondern ſie liegt in der ſubſtanzialen Form, dem typiſchen Weſen, wie es im Einzelding ſubſiſtiert: „Forma est

---

1) Verſchiedene Definitionen bei Thomas: ſ. Schütz, Thomas-Lexikon² S. 781. Von den hieher gehörigen ſeien angeführt: Substantia est ens per se. C. Gent. I, 25. Peri Herm. 1, 5 lect. 8, 6. In Phys. I, 6. lect. 11, 11; S. th. I, qu. 29 a 2. Mit Rückſicht auf die Transſubſtantiationslehre iſt die folgende Definition ſchärfer: „Substantia est res cui convenit esse non in subjecto“ noch genauer: „Non est definitio substantiae, ens per se sine subjecto“, nec definitio accidentis »ens in subjecto«, sed: quidditati seu essentiae substantiae competit habere esse non in subjecto; quidditati autem accidentis competit habere esse in subjecto«. S. th. III qu. 77. a. 1 ad 2. Vgl. Quodlib. 9 a 5 ad 2. Der Charakter der Selbſtändigkeit wird poſitiv ausgeſprochen. De nat. mat. cp. 8; In Met. III lect. 4 und S. th. I qu. 90 a 2: Illud proprie dicitur esse, quod ipsum habet esse quasi in suo esse subsistens. Unde solae substantiae proprie et vere dicuntur entia; accidens vero non habet esse, sed eo aliquid est, et hac ratione ens dicitur«. Ebenſo In Met. VII lect. 4. — Über die Einheit als ſubſtanziierendes Prinzip iſt zu vergleichen: In Met. VII lect. 14; S. th. I, qu. 11 a 1; I qu. 76 a 3; De plural. form. I; In Phys. I, 7 lect. 12, 10 und beſonders In Met. V lect. 6.

principium subsistendi“ [1]). Dieſe iſt es, welche die phyſiſchen Teile zur Totalität des Ganzen zuſammenfaßt, in den Organismen als konſtruktiver Gedanke, als immanenter Zweck der Entwicklung funktioniert, als teleologiſches Organiſationsprinzip, das den Mechanismus der Kauſalität in ſich aufnimmt. Ein Moment, das bei Identifizierung von Materie und Subſtanz ſtets im Vordergrund iſt, wird hienach nur ſekundär bewertet: das Moment der Beharrung [2]). Dieſes wird nurmehr ein Spezialfall der ſubſtanziellen Einheiten, nämlich jener, deren gegenſeitige Beziehungen raumzeitlich zum Ausdruck kommen. Raum und Zeit kommen nicht an der Subſtanz als ſolcher, ſondern nur an beſonders gearteten (den körperlichen) Subſtanzen zur Geltung, die Zeit ſodann an deren in einer Zeitreihe verlaufenden Wirkungen, ihrem Eigenſchaftswechſel, alſo nur inſofern ſie Veränderungen durchmachen. — So angeſehen, iſt rein begrifflich weder ein ſubſtanziales Werden, noch auch Beharrung bei akzidenteller Veränderung als logiſcher Widerſpruch darzutun. Vielmehr läßt jene Subſtanzauffaſſung

1) Für die bekannte Löſung des Univerſalienſtreites wäre noch der Einfluß Avicennas (Logik. Venedig 1808 fol. 12va) und der Proclusſtelle In Euclid. elem. prol. II, 51 (ed. Friedlein) zu beachten. Vgl. De Wulf, Histoire de la philosophie médiévale. Louvain 1900 S. 271 Anm. 1.

2) Faſt alle Neueren, von einem rein phyſikaliſchen Subſtanzbegriff ausgehend verlegen das Eſſenzielle dieſes Begriffs in die „Beharrung“. Paulſen (Vierteljahrsſchr. f. wiſſ. Philoſ. 1877 S. 488 ff.) denkt an zwei Stücke: Selbſtändigkeit und Dauer. Ausdrücklich nimmt auch Thomas zu dieſer Frage Stellung Peri Herm. I, 2 lect. 4, 7. »Substantia autem secundum se considerata prout significatur per nomen et pronomen, non habet inquantum huiusmodi, ut tempore mensuretur, sed solum secundum quod subjicitur motui prout per participationem significatur. Et ideo verbum et participium significant cum tempore, non autem nomen et pronomen«. Thomas leitet ſomit auch hier ſeine nähere Beſtimmung der Subſtanz ſozuſagen aus ſprachphiloſophiſchen Beobachtungen ab.

der Perſeität auch die Einbeziehung von kauſal bedingten, von raumzeitlich und dynamiſch begrenzten Totalitäten zu[1]), welche nicht in einem Momente, nicht in jedem Momente ihre ganze Weſensanlage erſchöpfend auswirken, ſondern nach und nach, in einem Wechſel von Geben und Empfangen[2]); in ihrer (durch die materiale Grundlage (materia quantitate signata) d. h. durch ihr raumzeitliches Daſein (nach Albertus auch durch ihre Geſtaltungskräfte rationes seminales) bedingten Individualität ſtets zugleich verknüpft mit einer Sozietät, mit der ſie durch eine Art in naturgeſetzlichem cauſalem Zuſammenwirken ſich offenbarender harmonia praestabilita im Wechſelverhältnis ſtehen. Die Subſtanz als „Fürſichſein" wird zugleich zum Quellpunkt des Füreinanderſeins, der Relationen in Raum und Zeit, die in Qualitäten und Wirkungsgeſetzen

1) Esse causatum non est de ratione entis simpliciter; propter hoc invenitur aliquod ens non causatum. S. th. I qu. 44 a 1 ad 1 u. ö. — Quia forma creata sic subsistens habet suum esse, et non est suum esse, necesse est, quod ipsum esse sit receptum et contractum ad terminatam naturam. Unde non potest esse infinitum simpliciter. S. th. I qu. 7 a 2. Ausgeſchloſſen iſt nur ein exiſtentiales Inhärenzverhältnis: De nat. mat. c. 8: »Esse substantiae non dependet ab esse alterius sicut inhaerens, licet omnia dependeant a Deo sicut a causa prima«. Vgl. In Met. VII lect. 4; In Phys. I, 7 lect. 12, 10: »Solius substantiae est non esse in subjecto. Sed etiam in substantiis, si quis consideret, manifestum fit, quod fiunt ex subjecto: videmus enim quod plantae et animalia fiunt ex semine«. Vgl. C. Gent. II, 15. 87.

2) Die Subſtanz iſt ſomit nicht reine Wirkſamkeit: Operatio animae non est in genere substantiae, sed in solo Deo operatio est eius substantia; unde Dei potentia, quae est operationis principium, est ipsa Dei essentia, quod non potest esse verum neque in anima, neque in aliqua creatura S. th. I qu. 77 a 1; De spir. creato qu. I, a 11. „So wird es erklärlich, wie die Subſtanz die Erſcheinungen entweder als Erzeugniſſe äußerlich wirkender Urſachen in ſich aufnimmt, oder umgekehrt als Manifeſtationen eigener Kraft an ihnen hervorbringt oder als immanente Urſache in ſich ſelber hervorbringt". Al. Schmid, Erkenntnislehre II, 49.

zur Darstellung kommen. — So wird es der Scholastik möglich, sowohl das materiell-körperliche Sein, die Organismen, wie auch den Geist in den Umfang des Substanzbegriffes einzubeziehen, freilich in immer gesteigerter Innerlichkeit, strafferer Einheit und Geschlossenheit bis hinauf zur Persönlichkeit, begabt mit dem dominium sui actus. Muß so einerseits anerkannt werden, daß die Scholastik in der begrifflich systematischen Entwicklung unseres Begriffs das denkbar Höchste leistete und eine Energie des synthetisch-architektonischen Denkens betätigte, wie sie später nur mehr bei Spinoza, Leibniz und den deutschen Idealisten konstatiert werden kann, so ist doch auch nicht zu übersehen, daß gerade die Fragen warum und inwieweit der bloße Ähnlichkeitscharakter unserer allgemeinen Begriffe einen transzendenten Gebrauch derselben zulasse, ob und inwiefern die Kategorien als eine Abbildung des Seins aufgefaßt werden dürfen, ob der Substanzbegriff nur als Reflexionsbegriff in Betracht komme, ob er nicht vielleicht schon in der Urteilsfunktion des Denkens selbst liege, ob er nicht am Ende gar einen vorreflexiven Seinszustand des denkenden Ich bezeichnen könne, noch nicht nach ihrer ganzen Tragweite zu ihrem Rechte gekommen waren. Sie ließen sich überhaupt nicht behandeln, ohne daß die noëtischen Vorbedingungen, die psychologischen Vorgänge bei ihrer Bildung, der Anteil des Erkenntnissubjekts ins Auge gefaßt wurden. Eine derartige Untersuchung konnte umsoweniger außer Acht gelassen werden, nachdem die Fortschritte der Physiologie, nachdem die physikalischen und chemischen Forschungen den Ausgangspunkt des alten Substanzbegriffs, den objektiven Charakter der Sinnesqualitäten in Frage zu stellen schien. — Dieser Aufgabe näher zu treten blieb einerseits den englischen Empiristen übrig, andererseits dem großartigsten, sozusagen revolutionärsten Geiste der Geschichte der neueren Philosophie: Kant. Er proklamierte als

Grundſatz: „Es iſt nicht genug, das Verfahren der Vernunft und ihre Dialektik zu beſchreiben: man muß auch die Quellen derſelben zu entdecken ſuchen, um dieſen Schein ſelbſt wie ein Phänomen des Verſtandes erklären zu wollen".

II.

Kants Stellung zu unſerem Problem kann als eigenartige nur aus ſeiner Kritik der reinen Vernunft und den mit ihr zuſammenhängenden Schriften der kritiſchen Zeit dargelegt werden, da ſeine früheren Werke ſich in den Bahnen der Leibniz'ſchen und der Wolff'ſchen Subſtanztheorie bewegen [1]). Als er an unſer Problem herantrat, lag die kritiſche Behandlung desſelben von der Erkenntnistheorie aus ſozuſagen in der Luft. Die für die Geſchichte des Subſtanzproblems ſo wichtigen Etappen, welche durch die Namen des Carteſius, Spinoza und Leibniz, Berkeley, Wolff einerſeits, des John Locke und David Hume andererſeits bezeichnet ſind, drängten von ſelbſt die kritiſche Bearbeitung desſelben in den Vordergrund.

---

1) Es klingt für uns allerdings nicht ſehr einladend und verlockend, wenn R. Eucken, Thomas von Aquin und Kant S. 8 ff. die gegen ſeine ſonſtige ruhig abwägende Art etwas animos vorgetragene Theſe aufſtellt, „es ſei für einen, der ſich im thomiſtiſchen Gedankenkreiſe feſtgelegt hat, ein Verſtändnis der Kantiſchen Philoſophie ſchlechterdings unmöglich." — Allein mit derartigen Entſcheidungen ex cathedra iſt nichts gewonnen, nichts bewieſen und nichts widerlegt. Vielleicht könnte man mit demſelben Recht die umgekehrte Theſe gegenüber den Kantianern verfechten. Es muß doch nicht gerade Mangel an gutem Willen oder Verſtandesfinſternis ſein, wenn wirkliche Mißverſtändniſſe hinſichtlich der Kantiſchen Philoſophie da oder dort ſich einſchleichen. In dieſer Auffaſſung beſtärkt mich ſehr weſentlich der verzweiflungsähnliche Seufzer Paulſens in den Kantſtudien VIII (1903) S. 111 f. daß ſeine Hoffnung, ſich über Kant verſtändigen zu können, auf den Nullpunkt geſunken ſei, und die Tatſache, daß die beſten Kantkenner die elementarſten Fragen der Kantphiloſophie in faſt diametral gegenſätzlichem Sinn behandeln, worauf E. Adickes faſt ſpöttiſch hinweiſt, indem er allen zuſammen Kants Geiſt abſpricht. (Arch. f. ſyſtem. Phil. X (1904) S. 1 ff. Demnach darf

War die erstere Gruppe bis zu Wolff noch rein dogmatistisch, intellektualistisch verfahren, so hatte andererseits der englische Empirismus ein Verfahren eingeschlagen, das geeignet war, nicht nur die Begriffsdeduktionen Wolffs, sondern überhaupt den Substanzbegriff wie mit Dynamit zu sprengen und die Allgemeinheit des Erkennens selbst in Frage zu stellen. Sie suchten die psychologischen Wurzeln auf Grund des Erkenntnisprozesses bloszulegen, aus welchen der Substanzbegriff herauszuwachsen schien. Als Ergebnis ihrer kritischen Analyse schien nichts anderes mehr übrig zu bleiben, als ein Bündel von Qualitäten, die wir regelmäßig zusammenfinden und nun mit dem Namen Substanz als Einheit darstellen: der Substanzbegriff eine Illusion der Phantasie, der gewohnheitsmäßigen Assoziation, ein asylum ignorantiae.

Zwischen beiden sucht Kant festen Boden zu gewinnen. Unter Ablehnung des metaphysischen Intellektualismus eines Leibniz, wie des Empirismus Lockes will er dem Substanzbegriff den Charakter der Denknotwendigkeit retten und seine Anwendbarkeit auf die Erfahrung einschränken. So stellt sich seine Methode dar als eine Kombination des Intellektualismus und Empirismus, wie sie in der transzendentalen Deduktion der Kategorien, in den Analogien der Erfahrung, den psychologischen Paralogismen, der Amphibolie der Reflexionsbegriffe, in den metaphysischen Anfangsgründen der Na-

das „Verständnis der Kant'schen Philosophie" vorerst noch nicht zum Monopol erklärt werden.

Ich habe mich bestrebt, zu einem möglichst treuen Bilde der Methode Kants in Behandlung unseres Begriffs zu kommen, indem ich mich in möglichst enger Fühlung mit dem ganzen Gedankengang der Schriften der kritischen Periode hielt, die für unseren Zweck allein in Betracht kommen. Die Werke der früheren Periode Kants mit ihrem so vollständig anderen Substanzbegriff wurden nicht hereingezogen, da eine Darstellung der Entwicklung des Substanzbegriffs innerhalb des Kant'schen Schriftenzyklus an dieser Stelle nicht beabsichtigt war.

turwiſſenſchaft deutlich zu Tage tritt.

Es ſei geſtattet, Kants Gedankengang an einem Beiſpiel aufzuzeigen. Ich nehme einen Apfel wahr. Es iſt eine Reihe von ſpezifiſch verſchiedenen Geſichts-, Geſchmacks-, Geruchsempfindungen. Aber ich addiere dieſelben nicht nur in meinem Bewußtſein, um die Vorſtellung eines Apfels zu haben, ſondern ich verbinde ſie zu einem räumlichen Komplex, zu einer Syntheſe; ich betrachte ſie ferner als dingliches Etwas, als beharrliche Subſtanz. Aus der Erfahrung ſtammen nur jene geſonderten Empfindungen; ihre Syntheſe durch die räumliche Anſchauung ſodann durch die Subſtanzvorſtellung iſt meine Zutat, das eine die der Sinnlichkeit, das andere die des Verſtandes[1]). — Kant betrachtet die Subſtanz als Kategorie der Urteilsverknüpfung (alſo des prädikamentalen Seins) und zwar der Relation nach. — So wird ſie zu einer aprioriſchen Funktion, welche nicht aus der Erfahrung gewonnen wird, ſondern dieſe erſt ermöglicht[2]). Sie iſt wie die Kategorien überhaupt, der Verſtandesorganiſation immanent, zwar nicht als fertiger Begriff, aber als Funktionsanlage[3]): Sie liegt, wie Kant ſich ausdrückt, im Gemüte bereit; ſie iſt Keim und Anlage im menſchlichen Verſtande, worin die reinen Begriffe

1) Bereits Sextus Empiricus war der Anſicht, daß innere und äußere Erfahrung nur Phänomene bieten, ſ. Hypotyposeis pyrrhonienses X: in der Anerkennung bloßer *φαινόμενα* als ſicheren geiſtigen Beſitzes zugleich ein Vorläufer Kants.

2) Streng nativiſtiſch faßte J. B. Meyer, Kants Pſychologie. Bonn 1870 S. 131 die „Funktionen" auf. Cohen, der ſich in ſeinen früheren Werken um die Herkunft der reinen Formen nicht viel kümmerte, ſucht ſie neueſtens in ſeiner Logik der reinen Erkenntnis aus der „Idee" als dem Zauberquell abzuleiten, dem die Schätze der Erkenntnis entſtrömen; im Nichts, im Unendlichkleinen wird das „Sein" entdeckt. Vgl. dazu F. Staudinger in Kantſtud. VIII (1903) 1—30.

3) Vgl. beſd. „Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe" in der Kritik d. r. Vern. (ed. Reclam S. 245 f.): ausführliche Stellungnahme zu den Leibniz'ſchen Monaden.

(Kategorien) vorbereitet liegen, bis sie endlich bei Gelegenheit der Erfahrung entwickelt werden. „Reine Verstandesbegriffe sind nur darum a priori möglich, ja gar in Beziehung auf Erfahrung notwendig, weil unsere Erkenntnis mit nichts, als Erscheinungen zu tun hat, deren Möglichkeit in uns selbst liegt, deren Verknüpfung und Einheit (in der Vorstellung eines Gegenstandes) blos in uns angetroffen wird, mithin vor aller Erfahrung vorhergehen und diese der Form nach auch allererst möglich machen muß. Und aus diesem Grunde, dem einzig möglichen unter allen, ist denn auch unsere Deduktion der Kategorien geführt worden“ [1]).

So ist also auch die Substanzkategorie eine aprioriſch notwendige Bedingung der Erfahrung, denn nur durch sie allein ist es dem reinen Verstande möglich, in dem Mannigfaltigen der Anschauung ein Etwas, eine Einheit, ein Objekt zu denken. Dadurch ist die Notwendigkeit, der objektive Charakter der Substanz im Sinne Kants gewährleistet, insofern sie eben Erfahrung möglich macht; sie ist aber auch nur auf die Erfahrung selbst d. h. auf die Erscheinungswelt einzuschränken, sie hat keine transzendente Geltung, sondern rein empirische, wie sie selbst kein aus der Erfahrung, aus Raum- und Zeitdingen abgezogener (empirischer) Begriff ist, sondern ein unabhängig von aller Erfahrung gegebener aprioriſcher Begriff. — Kant wird nicht müde, diese beiden Punkte immer wieder einzuschärfen [2]). Freilich wird damit die Untersuchung

1) Kant, Kr. d. r. V. (ed. Reclam) S. 740. E. L. Fischer unterscheidet in seinem scharfsinnigen Buche „Die Grundfragen der Erkenntnistheorie. Mainz 1887 S. 166 ff. eine dreifache Abstufung der Kategorien a) bloße Anlagen oder Fähigkeiten möglicher Funktionen b) wirkliche synthetische Funktionen c) abstrahierte Begriffe dieser synthetischen Funktionen“.

2) Kr. d. r. Vern. (ed. Reclam) S. 144. Weitere Belege: „Daß also der Verstand von allen seinen Grundsätzen a priori, ja von allen seinen Begriffen keinen anderen, als empirischen,

— Kant mag das zugeben oder nicht — ſtets wieder zur pſychologiſchen Tatſachenfrage [1]). Oder iſt jene vorbewußte Geſetzmäßigkeit unſeres Denkens denn nicht ein pſychologiſches Phänomen? [2])

Wenn nun aber die Kategorie rein aprioriſch und nur für den empiriſchen Gebrauch iſt, ſo iſt die Schwierigkeit nicht zu umgehen: Wie iſt es möglich, daß derartige aprioriſche Bedingungen des Denkens überhaupt auf Erfahrung ſich anwenden laſſen und wiſſenſchaftliche Erkenntniſſe bewirken? Wenn die Kategorialfunktionen rein ſubjektsimmanent ſind, was berechtigt uns zu deren Anwendung auf einen Erfahrungs-

---

niemals aber einen transzendentalen Gebrauch machen könne, iſt ein Satz, der, wenn er mit Überzeugung erkannt werden kann, in wichtige Folgen hinausſieht. Der transzendentale Gebrauch eines Begriffs in irgend einem Grundſatz iſt dieſer: daß er auf Dinge überhaupt und an ſich ſelbſt, der empiriſche aber, wenn er bloß auf Erſcheinungen d. i. Gegenſtände einer möglichen Erfahrung bezogen wird. ebd. S. 229. 230 ff. 234. 236 ff. (mit eingehender Begründung). 250. 256 ff. 257 f. 272. 666 ff. S. 112 ff. Vgl. Prolegomena § 21 ff.

1) Vgl. Über die Bedeutung und pſycholog. Ausdeutung des a priori W. Windelband, Geſch. d. neueren Philoſ. II, 54. 60.

2) Wenn wirklich, wie Windelband behauptet, jene „Apriorität" rein erkenntnistheoretiſch gemeint wäre (alſo rein logiſch beſagen wollte, welche Begriffe der im Urteil vollzogenen Verbindung anderer Begriffe vorangehen müſſen als deren conditio qua oder sine qua non), ſo iſt nicht einzuſehen, wie Kant ſagen könnte, jene liegen „im Gemüte" bereit. Und zudem: bedeutete dieſe Auffaſſung nicht eine Rückkehr zu dem von Kant ſo unzweideutig abgelehnten Intellektualismus des Leibniz? — Neuerdings macht Max Scheler (Die transzendentale u. d. pſychol. Methode, Leipzig 1900) den Verſuch, mittels ſeiner „noologiſchen Methode" die „bei Kant zu wenig geſchiedenen, teils in Widerſpruch zu einander geratenden Methoden der Transzendentalphiloſophie und Transzendentalpſychologie prinzipiell zu einigen". Er kommt dabei ebenfalls zu dem Reſultat, daß ein rein deduktives Verfahren undurchführbar ſei und daß insbeſondere der „Apriorismus" nur im Sinne von keimartigen Anlagen der Geiſtesorganiſation angeſehen werden kann. S. 147.

stoff? Was veranlaßt uns, im konkreten Fall gerade diese oder jene Kategorie in Funktion treten zu lassen? Woher kommt es, daß wir mit einem unwiderstehlichen Drange die Kategorien als Erkenntnisrealitäten auffassen? Sollte etwa dieser nichts als eine grobe Prellerei der Natur sein? — Kant verschloß sich dieser Schwierigkeit nicht. Er selbst warf die erstgenannte Frage auf. Aber es gelang ihm nicht, eine Antwort zu finden, welche auch die weiteren Fragen befriedigend gelöst hätte. Er behilft sich mit einem neuen Begriff, dem sogenannten „kategorialen Schema", das er zwischen die aprioriſche Funktion und die Erscheinungswelt als verbindendes psychologisches Zwischenglied einschiebt.

Nämlich der empirische Gebrauch der Kategorie beruht darauf, daß eine Anschauung, eine Erfahrung unter einen aprioriſchen Begriff subsumiert wird. Diese Subsumtion setzt voraus, daß die Vorstellung des „Gegenstandes" und die des Begriffs gleichartig seien. Nun aber sind aprioriſche Begriffe und Anschauung völlig ungleichartig. So muß es, wenn anders die Kategorie auf Erfahrung anwendbar sein soll, notwendig ein Drittes geben, „das einerseits mit der Kategorie, andererseits mit der „Erscheinung" in Gleichartigkeit stehen muß, und die Anwendung der ersteren auf die letztere möglich macht. Diese vermittelnde Vorstellung muß (ohne alles Empirische) und doch einerseits intellektuell, andererseits sinnlich sein. Eine solche ist das transzendentale Schema".

Diesen Möglichkeitsgrund als verbindendes Glied findet Kant in der Zeit als der formalen Bedingung des Mannigfaltigen des inneren Sinns. Die Zeit erst macht eine Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen möglich, indem sie als das Schema der Verstandesbegriffe die Subsumtion der letzteren unter die ersteren vermittelt. Sie ist dazu insofern geeignet, als sie allgemein ist und auf einer Regel a priori

beruht; andererseits ist sie mit der Erscheinung gleichartig, weil die Zeit (was übrigens schon längst als unrichtig erkannt ist) in jeder empirischen Vorstellung des Mannigfaltigen enthalten ist [1]). — Das Schema selbst als die Bedingung, unter welcher allein die Kategorie auf irgend einen Gegenstand angewendet werden kann, ist nur Produkt der Einbildungskraft, nicht als ein Bild, sondern „als Vorstellung von einem allgemeinen Verfahren derselben", eine „Regel der Synthesis" [2]).

Von hier aus unternimmt es Kant, das Schema des Substanzbegriffs auf dem Hintergrund der Zeitvorstellung zu erörtern: der Zeit, weil sie wie bemerkt, als eine Form a priori mit den Kategorien und als eine Form der Anschauung mit der Erfahrung übereinkommt. Dieses Schema nun ist „die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit d. i. die Vorstellung desselben als eines Substratum der empirischen Zeitbestimmung überhaupt, welches also bleibt, indem alles Andere wechselt".

Erkenntniswert und Gebrauch der Substanzkategorie nebst ihren verwandten Begriffen der Kausalität und Wechselwirkung geben uns die „Analogien der Erfahrung" an, weil durch sie das Verhältnis der Erscheinungen in der Zeit, die Unterordnung aller Erscheinungen unter die Kategorie der Relation geregelt wird. Allerdings haben diese Regeln, wie Kant hervorhebt, aus welcher Einheit der Erfahrung entspringt, nur einen regulativen, nicht einen konstitutiven Wert, was mit der petitio principii begründet wird, daß es sonst keine synthetischen Urteile a priori gäbe.

1) Kr. d. r. V. (ed. Reclam) S. 143. E. Adickes mißt in seiner Ausgabe der Kritik der r. Vern. S. 171 Anm. 1 diesen Ausführungen Kants gar keinen wissenschaftlichen Wert bei.

2) Zur Bedeutung des Begriffs „Schema" s. Kr. d. r. V. (Reclam) S. 144 f. 230. Das Medium, das die synthetischen Urteile ermöglicht, ist der innere Sinn und die Form desselben die Zeit. ebd. S. 154.

„Die Substanz ist das Beharrliche in der Zeit" so lautet das Schema der Substanz, dem sich sofort die Doppelthese anschließt: „Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharret die Substanz" und die von Kant als aprioriſch behandelte, tatsächlich aber aposterioriſche Lehre: „Das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt, noch vermindert" [1]). Damit aber verflüchtigt sich die Substanz aus einem bestimmten Sein in den Begriff eines unbestimmten Substrates — ganz gegen die eigenen Voraussetzungen Kants — bezw. da die Substanz nur als beharrliche Erscheinung also nur im Raum erkennbar ist, so muß die Materie als das raumerfüllende Dasein die einzig erkennbare Substanz sein [2]).

Soll nun die Kategorialfunktion der Substanz auf die Erscheinungen anwendbar werden, so muß sie dreierlei Forderungen genügen, wie die „Analogieen der Erfahrung" dartun. Sie muß als das die Zeit vertretende Substrat alles Realen beharrlich sein, weil, wie Kant meint, unsere Apprehension immer successiv und andererseits nur durch das Beharrliche Zeiteinheit möglich ist; und zwar ist diese Beharrung im absoluten Sinn zu verstehen: ein Entstehen und Vergehen gibt es nicht: nur in zeitlicher Succession verlaufende Veränderungen. Da aber die zeitlichen Successionen nicht beliebig sich vertauschen lassen, sondern festbestimmt sind, so muß zu ihrer Regelung noch die Zeitfolge nach dem Gesetz der Kausalität kommen. Diese bestimmt den Verlauf von Tatsachen als Ausdruck von Kräften, die einem Subjekte als ihrem Inhärenzgrunde als dem Subjekt dynamischer Aktionen als Inbegriff der Relationen von Kräften zukommen müssen, sodaß auch die Kausalbetrachtung stets wieder zur Substanz zurückleitet: alle

1) Bestimmungen über das Quantum betreffen stets ein Gegebenes, sind somit aposterioriſch. Siehe A. Riehl, Kritizismus II, 1, S. 280.

2) Widerlegung des Idealismus Anm. 1—3.

Erfahrung wird zu einem System räumlicher Substanzen, deren Zustände im Verhältnis wechselseitiger Kausalität stehen.

Soll aber diese aus der Isolierung Leibniz'scher Monaden heraustreten, soll das tatsächliche Zugleichsein der Weltdinge mittels einer aprioriſchen Denkfunktion erreichbar sein, so muß diese durch den Begriff des commercium, der Wechselwirkung ergänzt werden, was Kant mit einigen Beweisen dartut, die übrigens höchst zweifelhafter Natur sind, so trefflich auch darin die durchgreifende Welteinheit zum Ausdruck kommen mag; denn neben der Kausalität kann die Wechselwirkung keine selbstständige Stellung beanspruchen. Ihre Stelle hätte am begründetsten die Finalität einzunehmen.

Mit diesen drei Begriffen erst sind die verschiedenen Seiten betont, welchen der Substanzbegriff zu genügen hat, um eine notwendige Bedingung aller möglichen Erfahrung zu sein. Sollen dann wirkliche Erkenntnisse daraus entstehen, so muß freilich notwendig die Anschauung hinzukommen; ohne sie gäbe es keine Erkenntnis der Materie, der beharrlichen Erscheinung, der Substanzen, ihrer Kausalität und Gemeinschaft.

Auf diese Weise glaubt Kant der Ableitung der Substanz aus der Erfahrung entgangen zu sein. Aber ist denn die Synthesis des Denkens, welche sie darstellt, und welche der Geist in der Erfahrungstätigkeit anwendet nicht auch eine einfache Tatsache, eine psychische Funktion, aus welcher Kant seinen Begriff ableitet?

Allein es erhebt sich außerdem die nicht weniger wichtige Frage: Was haben wir denn gewonnen, wenn wir durch diese Reflexion auf die Synthesis des Denkens den Substanzbegriff eruiert haben? Ist das Resultat dieser Funktion nur eine substantia phainomenon, oder werden wir dadurch auf das Dasein und die Wesenheit von Substanzen im transsubjektiven Sinn gewiesen? Das führt uns zu der Frage nach der Reali-

tät der Gegenstände und zu dem Kant'schen „Ding an sich". Über diese Probleme besteht bekanntlich in der Kantliteratur die tiefgreifendste Meinungsverschiedenheit [1]). — Es ist sicher nicht zu leugnen, daß in dieser Frage in den Kant'schen Hauptschriften zwei Gedankenreihen unausgeglichen nebeneinander hergehen, woraus die Möglichkeit entsteht, daß sowohl diejenigen, die ihn des subjektivistischen Idealismus zeihen, als jene, welche ihn als Realisten in Anspruch nehmen, ihre Thesen aus der Kritik der reinen Vernunft zu belegen vermögen [2]). Was den dunklen Begriff des „Dings an sich" angeht so dürfte sich wohl als die These Kants behaupten lassen, daß es nicht als Erfahrungsbegriff für den Verstand anzusehen ist, nicht als der reale Gegenstand als solcher, auf welchen die Verstandeskategorien anwendbar wären, sondern als Grenzbegriff, als eine Warnungstafel für den Verstand, das Erfahrungsgebiet nicht zu überschreiten, als ein unbekanntes X, das wohl als transzendentaler Grund der Erscheinungswelt postuliert werden muß, über dessen „Wie" und „Was" aber nichts auszumachen ist, das aber als Gegenstand der Vernunft das Unbedingte bedeutet: die Idee.

Seitdem Kant die in der Habilitationsschrift (1755), der Schrift „Von der Schätzung lebendiger Kräfte (1747)", der mo-

1) Vgl. Drobisch, Kants Dinge an sich und sein Erfahrungsbegriff. Hamburg und Leipzig 1885. A. Thomson, Bemerkungen zur Kritik des Kantischen Begriffs des Dings an sich. Kantstud. VIII (1903), 193 ff. ist der Ansicht, daß dieser Begriff auf ganz fundamentalen Verwechslungen beruhe. Fr. Staudinger, Der Streit um das Ding an sich. Kantstud. IV (1900), 167 ff. Auch E. Fr. Wynecken meint in seinem Buche „Das Ding an sich und das Naturgesetz der Seele" daß Kant das „Ding an sich" als völlig unbekanntes nicht festzuhalten vermochte.

2) Eine sehr scharfsinnige Kritik dieser oszillierenden Aufstellungen bei Kant gibt E. Boirac, L'idée du phénomène. Paris (Alcan) 1894.

nadologia physica (1756) u. ſ. w. vertretene Anſicht aufgegeben hatte, daß die Veränderungen unſerer Seele auf real exiſtente, eine objektive Raumwelt begründende Körper hinweiſen, ſeitdem er in der Inauguraldiſſertation v. 1770 Raum und Zeit (unter durchgängiger Verwechslung des konkreten realen und des imaginären Raumes) zu bloßen Anſchauungsformen umgebogen hatte, war für ihn die Brücke ins transſubjektive Gebiet endgiltig abgebrochen und die Amphibolie der Reflexionsbegriffe, die Antinomien machten die Kluft nicht kleiner. Daß wir überhaupt hinſichtlich des Dings an ſich ſcheinbar transzendente Urteile fällen, iſt eine natürliche Illuſion, die aus den Vernunftideen Seele Gott und Welt entſteht.

Andererſeits wollte er in keiner Weiſe einem ſubjektiviſtiſchen Idealismus verfallen, ein Vorwurf Garves, gegen den er in dem bekannten Zuſatz „Widerlegung des Idealismus“ energiſch proteſtiert[1]). So ſchlingen ſich auch hier zwei divergierende Gedankenreihen in einander: Sowohl in der Kritik der r. Vernunft, als in den Prolegomenen ſpricht Kant von einem „Ding an ſich“, das „uns“ gegenüber als „Korrelat und Urſache (NB!) unſerer Empfindungen“ funktioniere, das uns „gegeben“ ſei, das uns „affiziere“ und dadurch die Funktion der Anſchauung und des Verſtandes in Bewegung ſetzt[2]). In der „Widerlegung des Idealismus“ verficht er

1) Über die Luftſtreiche, die Kant gerade in dieſer gegen Berkeley und Descartes gerichteten „Widerlegung des Idealismus“ machte ſ. K. Fiſcher, Kant I⁴, 448 ff.

2) Kr. d. r. Vern. (I A. S. 376; ed. Reclam S. 318 f.) ſucht Kant den empiriſchen Idealismus als eine falſche Bedenklichkeit wegen der objektiven Realität unſerer äußeren Wahrnehmungen zu widerlegen. Er bemerkt, daß ohne Wahrnehmung ſelbſt die Erdichtung und der Traum nicht möglich ſeien, unſere äußeren Sinne alſo, den Datis nach, woraus Erfahrung entſpringen könne, ihre wirklichen korreſpondierenden Gegenſtände im Raume habe. Er fügt aber bei: dieſe „äußeren Gegenſtände“ ſeien nicht für Dinge an ſich zu halten. — Allein was ſoll es dann

die These: „Das bloße aber empirisch bestimmte Bewußtsein meines eigenen Daseins beweiset das Dasein der Gegenstände im Raum". Damit wäre gegeben, daß auch die Kategorien von Zeit und Kausalität im transsubjektiven Bereich des „Dings an sich" Geltung hätten. — Kant gründet diese Auffassung genau auf denselben Gedankengang, aus welchem Thomas die Realität der Substanzen ableitete: „Es würde ja sonst der ungereimte Satz daraus folgen, daß Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint". Der so sehr verpönte Substanzbegriff ist wieder da. Das zog Kant von Jacobi den (auch von Schulze, Beck, J. G. Fichte, Schopenhauer u. a. wiederholten) Vorwurf der Inkonsequenz zu und Heynig spottet, daß er eben trotz allem „die Substanz im schattigen Hintergrund habe stehen lassen"[1]). Die Versuche

heißen, sie „affizieren" uns? Und nennt Kant nicht selbst in den Prolegomena § 32 eben dieses Korrespondierende das „Ding an sich", von dem wir freilich nur sagen können, wie es uns erscheine? — Wie verworren die Kantforschung über diese Elementarfrage der Kantphilosophie ist, zeigt sich neuestens wieder anläßlich der Schrift Paulsens (Kants Verhältnis zur Metaphysik. Berlin 1900. Sep.-Abdr. aus d. Kantstud.). P. stellt hier die gewiß sehr subtile These auf, Kant habe zwar die Metaphysik als wissenschaftliche Erkenntnis verworfen, aber als vernünftiges Denken über den mundus intelligibilis habe er sie nicht nur gelten lassen, sondern sogar für notwendig befunden. — Damit ist Raoul Richter nicht einverstanden; ebensowenig Vaihinger im Vorwort zu Sängers Schrift: Kants Lehre vom Glauben (vgl. auch Kantstud. VIII, 111 ff.) Richter meint (Vierteljahrschr. f. wiss. Phil. 28 (1904), 244 f.: „Nicht Kants Gedanken, sondern seine Gefühle drängen Kant zur Metaphysik hin. Der Mensch Kant hat das Schicksal, in die Metaphysik verliebt zu sein, der Denker Kant sieht sich gezwungen, ihr in jedem positiven Sinn zu entsagen; der Philosoph Kant bringt aus Fäden von zweierlei Art ein Geflecht zusammen, das nicht nur in einer Richtung aufgedröselt werden kann". Das harmoniert dann wieder mit der Auffassung von E. Adickes, wornach Kant psychologisch zu nehmen wäre.

1) Heynig, Herausforderung an Kant. Leipzig 1798. — Jacobi, Idealismus und Realismus 1787. S. 220 (W. W. II (1815), 301 ff. Vgl.

Langes, Kuno Fiſchers, Erdmanns, Paulſens, Riehls Kant von dieſem Vorwurf rein zu waſchen, konnten bisan nicht in anerkannter Weiſe zum gewünſchten Ziele führen. Kuno Fiſcher ſelbſt muß zugeben, daß durch die Zuſätze zur Widerlegung des Idealismus der Schein entſtehe, als ob die äußeren Gegenſtände Dinge an ſich wären[1]). Wenn nun aber wirklich Kant inſofern Realiſt war, ſo konnte er ſich dem genau gleich verlaufenden Schluß auf den Inhalt der Subſtantia noumenon nicht entziehen. Warum ſollte es, wenn das „Ding an ſich" uns „affiziert" alſo kauſal auf uns einwirkt, nicht mehr geſtattet ſein, in derſelben Weiſe von der Eigenart der Erſcheinung auf die Eigenart des Erſcheinenden zu ſchließen?[2])

Wenn ſich ferner bei Kant in Inkonſequenz mit ſeinen

Drobiſch a. a. O. S. 226 ff. u. G. Spicker, Kant, Hume und Berkley 1875. S. 47 f. (gegenüber Lange).

1) Kant I⁴, 452.

2) Auch über dieſen Punkt herrſcht eine große Kontroverſe. Neueſtens vertrat Staudinger den Standpunkt, Kant habe den objektiven und pſychologiſchen Geſichtspunkt vermengt. Ihm widerſpricht A. Meſſer, Die „Beziehung auf den Gegenſtand" bei Kant in den Kantſtudien VIII (1903), 321, während E. Adickes im Arch. f. ſyſt. Philoſ. X (1904), S. 10 f. zugibt, daß in der Lehre vom „Ding an ſich" zahlreiche Widerſprüche beſtehen. Ich vermag allerdings dem gelehrten Kantforſcher in ſeiner Beurteilung und Bewertung dieſer Widerſprüche nicht zuzuſtimmen. Er ſagt nämlich: „Dieſe Widerſprüche ertragen und zwar ſie ertragen faſt ohne ihrer gewahr zu werden, konnte nur Kant d. h. dieſer ganz beſtimmte eigenartige Geiſt mit der tiefen Kluft zwiſchen dem, was er glaubte und zu wiſſen meinte und dem, was er nach der Konſequenz ſeines Syſtems allein wiſſen durfte. Wollte man hier mit Logik und objektiven Maßſtäben kommen, ſo würde man ſich das Verſtändnis von vornherein unmöglich machen. Nur Pſychologie, nur ein Ausgehen vom rein Subjektiven, Individuellen kann den Schlüſſel an die Hand geben". Aber heißt das nicht eine philoſophiſche Lehre der objektiv logiſchen Kritik entziehen indem man ſie ins pſychologiſche Gebiet transferiert? Eine derartige Theſe wird nur verſtändlich aus ganz relativiſtiſchen erkenntnistheoretiſchen Vorausſetzungen.

Grundlagen dieser objektive „Dingbegriff“ (aus Rücksichten des praktischen Handelns) immer wieder und unabweisbar durchsetzt, so daß er das „Dasein von Dingen an sich“ im Gebiete der äußeren Erfahrung nicht leugnen will und kann: was berechtigt dann denselben Gedankengang auf dem Gebiet der inneren Erfahrung, die Anwendung der Substanz auf die Seele abzulehnen?

Wundt bemerkt hiezu mit vollem Recht: „In der Tat würden alle Gründe, welche Kant im Gebiet der äußeren Erfahrung für den Substanzbegriff geltend gemacht hat, ... auch in der inneren gelten und andererseits sind diejenigen Gründe, welche er gegen die Anwendung des Substanzbegriffs auf die innere Erfahrung anführt, nicht von zwingender Art ... Wenn man mit Kant die Substanz als einen Begriff bestimmt, der notwendig zu den veränderlichen Erscheinungen hinzugedacht werden müsse und daher schon in der gemeinen Erfahrung vorhanden sei, so ist in der Tat nicht abzusehen, weshalb dieser Begriff nur für die äußere Erfahrung gelten soll, während bei der inneren jeder Versuch, sich desselben zu bedienen als eine unberechtigte Aussage über das unerkennbare „Ding an sich“ anzusehen sei“ [1]). Ist für Kant das Subjekt des Beweglichen ein existentes „Ding“, sind die Krafteinheiten Indizien für ebensoviele Subjekte, so ist nicht einzusehen, warum diese Schlußfolgerung mit Bezug auf die seelische Substanz unzulässig sein sollte. — Wenn das Affiziertwerden, wenn die Erscheinung den Schluß auf ein Affizierendes nahe legt, sollte der auf ein Affiziertes falsch sein? Was ist dieses „Ich“ das affiziert wird, das mit den von Kant aufgestellten Denkfunktionen ausgestattet ist, das den ganzen Strom der werdenden

1) Logik I², 481. Vgl. Kuno Fischer, Fichte 1—232 (eingehende Kritik Kants); dazu A. Riehl, Der philosophische Kritizismus. Leipzig 1879. II, 1, 272.

Wirklichkeit in sich aufnimmt, und in seinen geistigen Formen ausprägt? Diese Frage ist nicht zu umgehen; wir können dabei zunächst den von Kant in den Paralogismen angefochtenen Begriff des „Ichbewußtseins" ganz außer Acht lassen. — Auf die Polemik gegen den Seelen- und Gottesbegriff des näheren einzugehen fällt nicht in die Aufgabe meines Themas. Ebensowenig kann im Rahmen eines kurzen Vortrags eine Beurteilung dieser so tiefgreifenden Kant'schen Position versucht werden.

Kants unbestreitbares Verdienst liegt darin, daß er auf die erkenntnistheoretische Bewährung des Substanzproblems Wert legte, daß er die Menschheit hinsichtlich der Herkunft und Verwendung ihrer Kategorien stutzig und nachdenklich machte. — Aber von der These der Subjektivität von Raum und Zeit, deren Beweis nicht als gelungen anerkannt werden kann, ausgehend, hielt er den Blick einseitig auf die subjektiven Bedingungen der Erkenntnis geheftet. Er ist uns den Beweis dafür schuldig geblieben — und schon Platner macht diesen Gedanken gegen Kant geltend, — warum die Kategorien als notwendige Erkenntnismittel nun rein aus unserem „Gemüte" entstehen sollen, warum die Verknüpfungsformen der Erscheinungen, wie sie in den Kategorien sich vollziehen, nicht als Nachbilder, als Ausdruck einer transzendenten Ordnung sollen gelten dürfen[1]) (der Grund, daß durch sie Erfahrung möglich werde, beweist nicht notwendig ihre Priorität); warum wir für ein und dieselbe Wahrnehmung verschiedene Kategorien anwenden, aus ihr verschiedene Begriffe gewinnen können;

1) Noch in der Inauguraldissertation hatte Kant eine solche „praeformierte Harmonie" zwischen den Formen der Intelligenz und der wirklichen Welt vertreten. S. Windelband, a. a. O. II, 63. Die „Antinomien", welche ihn veranlaßten, diese Anschauung in der „Kritik" aufzugeben, sind in keiner Weise stichhaltig, s. E. v. Hartmann, Kants Metaphysik und Erkenntnislehre S. 177 ff.

warum denn allgemeingiltige Erkenntnis nur möglich sei, wenn der Geist allein nach seinen eigenen Gesetzen sein Weltbild konstruiert [1]? Ist das intelligible Wesen nur Fiktion unserer Gedanken, wo ist dann die Grenze zwischen Wahrheit und Dichtung [2]?

Die Philosophie der Gegenwart ist von der Überzeugung durchdrungen, daß man von unten herauf zu philosophieren habe, daß man nicht verzichten könne auf eine Realität als zuverlässigen Ausgangspunkt philosophischer Forschung. Die Forderung der Allgemeinheit muß auf Grund objektiver Momente darin postuliert werden und findet durch einen Abstraktionsprozeß ihren logischen Ausdruck: als Begriff, als Gesetz.

Als reflexer Begriff aufgefaßt, ist auch der Substanzbegriff auf keine andere Weise in uns zustande gekommen. Die empirische Basis für denselben ist uns im Ich als der Seinsform, in der wir unser Dasein überhaupt erfahren, und in welcher das Ich allein existieren und wirken kann, als unmittelbare Tatsache, als metaphysische Seinsfunktion, nicht bloß als logische Denkfunktion gegeben und zwar mit objektiver Evidenz. Darum kommt der Substanz

---

1) Der Charakter der Allgemeinheit ist hinreichend gewahrt durch das Abstraktions- und Reflexionsvermögen unseres Geistes, wie es sich an den durch die Erfahrung gelieferten Stoffen erprobt.

Sigwart, Logik II², 751 bemerkt hiezu: „Die Synthesen . . ., die im Begriffe der Substanz und der Causalität liegen, haben ebenso ihre Wurzel im Subjekt und in der Art und Weise, in der es durch eine naturnotwendige Zusammenfassung der Vielheit der Empfindungen seine Einheit im Wechsel behauptet und das kontinuierlich und fließend Geschehende auf einheitlichen, vom Denken faßbaren Grund zurückführt; nicht im Stande, von vornherein mit freier Konstruktion zu schalten, sondern für die Anwendbarkeit dieser Begriffe an den gegebenen Stoff gebunden, vermag das Denken doch auch hier zuletzt nur auf den eigenen Sinn seines Tuns zurückzugehen, indem es die Begriffe umbildend verdeutlicht, und die allgemein giltigen Regeln ihrer Anwendung sucht.

2) Darüber sehr gut: Balmes, Fundamentalphilosophie II, c. 4.

als vorbewußter Funktion Seinsnotwendigkeit a priori zu. Als ſolche wird ſie uns zunächſt Innenerlebnis, durch das wir das Verhältnis von Inhärenz und Subſiſtenz in dem Verhältnis der Denk- und Willensakte zur Totalität unſeres geiſtigen Seins unmittelbar erkennen, wozu dann beſtätigend, ergänzend die in der äußeren Erfahrung gegebenen Anhaltspunkte für die Annahme von notwendigen Subſtanzeinheiten im Fluß wechſelnder Vielheiten kommen. „Dieſe ſind unmittelbar im Empfindungsvorgang als der Relation zwiſchen uns und der Außenwelt enthalten“ [1]).

Die Subſtanz als reflexiver Begriff kann nicht aus einer bloßen logiſch-analytiſchen Unterſuchung der Erfahrungs m ö g l i c h k e i t deduziert werden, ſondern nur aus dem faktiſchen Vollzug der Anſchauung, der Erkenntnis überhaupt als pſychologiſchem Faktum. So ſehr auch Kant ſich ſtets bemühte, das pſychologiſche Moment aus ſeiner erkenntnistheoretiſchen Unterſuchung fernzuhalten, ſo wenig iſt es ihm gelungen — weil es unmöglich iſt.

So ſchiebt ſich die pſychologiſche Erforſchung des Subſtanzproblems in den Vordergrund; die Frage: Wie entſteht das Bewußtſein von Ich und Nichtich? Wie tritt ferner die Subſtanzvorſtellung mit all ihren ſchwierigen Teilbegriffen (Realität, Objektivität, Einheit in Vielheit, Soſein und Andersſein, Sein und Werden, Fürſichſein und inhärentes Sein) aus dem Zuſtand einer vorreflexiven inneren Tatſache in das Licht eines reflexiven Begriffs? [2])

---

1) Siehe Staudinger, in den Kantſtudien IV (1900) S. 184. Der bekannte Einwand T r e n d e l e n b u r g s iſt auch durch Fiſcher und Arnoldi nicht entkräftet worden.

2) Vgl. U p h u e s, Das Bewußtſein der Transzendenz. Leipzig (Reisland) 1904 und m e i n e Ausführungen im Philoſ. Jahrbuch XVII (1904) S. 434 ff. Ich verweiſe u. a. weiter auf C h. S i g w a r t, Logik I², 88 ff.; O. S c h n e i d e r, Die ſchöpferiſche Kraft des Kindes in der

Freilich, da es sich um einen so elementaren primären Begriff handelt, wird ein derartiger Vorgang nicht leicht direkt zu beobachten sein und man wird sich damit behelfen müssen, aus seinem Inhalt die psychologischen Beobachtungen ergänzend, diesen Gang nachzukonstruieren. So wird auch hier die Mahnung am Platze sein, die Hand nicht vorschnell nach den letzten Kränzen auszustrecken.

3.

Die Ehe Heinrichs II, des Heil., mit Kunigunde.

Von Prof. Dr. J. B. Sägmüller.

Über die jungfräuliche Ehe Kaiser Heinrichs II besteht eine alte Kontroverse. Die einen treten für sie ein. Als solche Verteidiger sind bei dem neueren Biographen des heiligen Kaiserpaars H. Müller[1]) aufgeführt: Noel, Weber[2]), Looshorn[3]), Heidenreich und Toussaint[4]). Der-

Gestaltung seiner Bewußtseinszustände in Ztschr. f. Phil. u. phil. Kr. 121 (1903) 153 ff. und Die psychol. Entwicklung des Apriori Bonn 1883. Vgl. das treffliche Schriftchen von A. Dyroff, Über den Existenzialbegriff. Freiburg 1902. E. Koch, Bewußtsein der Transzendenz. Halle 1885.

1) Das heilige Kaiserpaar Heinrich und Kunigunde. 1903. S. 45 ff., 249 ff.

2) Nicht erwähnt ist bei Müller der Artikel Webers: Kunigunde, die hl., in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon ². Bd. VII, Sp. 1249 ff.

3) Ebenso erwähnt M. nicht den Artikel von Looshorn: Die jungfräuliche Ehe Kaiser Heinrich II, des Heiligen, mit Kunigunde in Zeitschrift f. kath. Theol. VIII (1884), 822 ff. Doch deckt sich derselbe vollständig mit S. 298 ff. in dessen Buch: Gründung und erstes Jahrhundert des Bistums Bamberg. 1886.

4) Für die Jungfräulichkeit der Ehe ist offenbar auch F. Petzl,

ſelbe Autor nennt auch einige hauptſächliche Beſtreiter dieſer Jungfräulichkeit, wie Leibniz, Gieſebrecht und Breßlau[1]). Dieſen laſſen ſich noch beifügen: Wattenbach[2]), Hauck[3]), Zimmermann[4]). Der allerneueſte Biograph Heinrichs faßt die Sache weſentlich dahin zuſammen: „Zu Anfang des 12. Jahrhunderts iſt dieſe Auffaſſung (von der jungfräulichen Ehe) bereits eingebürgert: Abt Ekkehard von Aura (SS. VI, 192: ut multi testantur) und der Mönch Leo in Montekaſſino (SS. VII, 658: fertur) berichten ungefähr gleichzeitig davon, beide freilich nur ganz kurz und unter ausdrücklicher Betonung des „on dit“[5]). Zwei Menſchenalter ſpäter weiß der Biograph Adelbert nicht nur die Tatſache ganz beſtimmt, ſondern die Sage hat bereits jenen herben, bizarren Zug angenommen, der den an ſich gewiß ſchönen Gedanken entſtellt und Heinrich, ohne es zu wollen, herabwürdigt: Heinrichs Verdacht gegenüber der Gattin und die Feuerprobe der Kunigunde, — und dann war es nur noch ein kleiner Schritt zu der rohen Detaillierung des Vorgangs, wonach der König

Kaiſer Heinrich II, der Heilige, im Katholik. 1903. II, 55 ff., beſonders S. 73. Für die jungfräuliche Ehe iſt ebenſo H. Lesêtre Saint Henri (Les saints)³. 1899. 186 ss.

1) S. 261 ff.

2) Deutſchlands Geſchichtsquellen im Mittelalter⁶. II (1894), 383.

3) Kirchengeſchichte Deutſchlands. Dritter Teil. 1896. 419.

4) Heinrich II, der Heilige. 1899. Der Jeſuite Z. ſagt in der Vorrede (S. VI): „Da wir nur hiſtoriſch verbürgte Thatſachen bringen wollten, ſo mußten einige ſpätere Legenden, welche mancher Leſer wohl ungern vermißt, übergangen werden. Die hiſtoriſch beglaubigten Tugenden Heinrichs ſind ſo bedeutend, daß er durch dieſe Weglaſſung nichts verliert“. Tatſächlich erwähnt er nun die jungfräuliche Ehe Heinrichs nicht. Alſo hält er ſie für eine ſpätere Legende. Z. fand volle Anerkennung in Analecta Bollandiana XIX (1900), 54.

5) Ekkehard von Aura ſagt immerhin: „Considerans se filios non habiturum, quippe qui, ut multi testantur, consortem regni, Cunigundam, nunquam cognovit, sed ut sororem duxit“. Da iſt »on dit« doch etwas wenig.

die hohe Frau auf den Mund schlägt, als sie vor dem versammelten Gericht das Geheimnis ihrer Jungfräulichkeit verrät . . . Zeigt schon die Sagenausgestaltung die Haltlosigkeit der Legende, so haben wir überdies positive Gründe, die uns bestimmen, die jungfräuliche Ehe und damit auch das Gottesgericht abzulehnen. Zwar ist mit der oft angeführten Urkundenformel, wonach Heinrich Kirchen und Klöster bedenkt „zum Heil seiner Seele und für den Bestand des Reiches und das Wohlergehen der Gattin und des königlichen Sprossen" (pro coniugis prolisque regalis incolumitate) (Dipl. III, nr. 256[b], Bemerkungen; 256[a], 260, 261), nicht mehr zu rechnen, seitdem man weiß, daß den betreffenden Urkunden karolingische Formulare zu grunde lagen; und ebenso ist ohne Zweifel die Bamberger Litanei in Heinrichs libellus gradualis (Acta sanctorum, Juli, III, 729) mit der Fürbitte für die nobilissima proles regalis an ein allgemeines Formular angelehnt. Aber um so schwerer wiegen andere Momente . . . Thietmar (Ed. Kurze l. VI, c. 31) läßt den König anläßlich der Stiftung des Bamberger Bistums 1007 sagen, er habe Christus zum Erben eingesetzt, da er doch keine Hoffnung auf Nachkommenschaft haben dürfe [1]). Ähnlich Arnulf von Halberstadt in einem Brief an den Bischof Heinrich von Würzburg vom November 1007 (Jaffé, Bibl. V, 478) [2]). Und in Cluny, bei den befreundeten Mönchen, wußte man noch zwanzig Jahre nach Heinrichs Tod nicht anders, als daß Kunigunde ungesegnet geblieben sei, was aber den Kaiser nicht habe bestimmen kön-

1) »Ob recompensationem futuram Christum haeredem elegi, quia in sobole acquirenda nulla spes remanet mihi; et quod praecipuum habui, me ipsum cum modo acquisitis seu acquirendis in sacrificium Patri ingenito iam dudum secreto mentis obtuli.«

2) » . . . . si se Deus privaret fructu ventris et humana prole exhaeredaret, se Deum, si dignaretur, libenter sibi haeredem facturum.«

nen, sie zu entlassen (Rodulf Glaber, SS. VII, 62)[1]). Hier hätte man um die Mitte des 11. Jahrhunderts von dem echt mönchischen Zug in Heinrichs Leben wissen müssen, wenn man damals auch in Bamberg schon davon gewußt hätte. Heinrichs Ehe war eben kinderlos und aus diesem Umstand ist leicht eine Josephsehe geworden, als man anfing in Heinrich ausschließlich den Heiligen zu sehen." So H. Günter[2]). Und man wird dem nur beistimmen können.

Steht so unter den kritisch gerichteten Historikern schon längst fest, daß die Ehe von Heinrich und Kunigunde keine Josephsehe war, so ist doch bis zur Stunde die soeben citierte Stelle aus Glaber von den Historikern und speziell den Biographen Heinrichs keineswegs in gehöriger Weise gewertet worden. Und doch fällt aus den Worten des Mönches von Clugny helles Licht auf das eheliche Verhältnis von Heinrich und Kunigunde, erscheint durch sie Heinrich, der Heilige, auch so in günstiger Beleuchtung und wird so überdies etwas mehr ersichtlich, wie sich die Legende von der jungfräulichen Ehe des heiligen Kaiserpaares bilden konnte.

Ehe aber in die nähere Auswertung von Glabers Bericht eingetreten werden soll, ist zuvor noch kurz zu bemerken, daß man in Clugny in steter enger Verbindung mit Heinrich II stand, daß man demgemäß seine Verhältnisse auf das beste kannte, und daß daher auch der dortige, fast gleichzeitige Historiker Glaber allen Glauben verdient. Es verkehrte nämlich der Abt des burgundischen und daher reichsangehörigen Klosters Clugny, Odilo (994—1048), viel am Hofe Heinrichs[3]). Die-

1) »... ex qua etiam cernens non posse suscipere liberos, non eam propter hoc dimisit, sed omne patrimonium, quod liberis debebatur, Christi ecclesiae contulit.«

2) Kaiser Heinrich II, der Heilige (Sammlung illustrierter Heiligenleben I). 1904. 80 ff.

3) Hauck, Kirchengesch. Deutschl. III (1896), 445 f. Günter a.a.O. S. 61.

sem Abte aber dedizierte Glaber seine Chronik, die vor 1048 entstanden ist [1]). So verdienen seine auf Heinrich bezüglichen Nachrichten vollen Glauben.

Glaber berichtet nun, daß der Kaiser, obgleich er sah, daß er von Kunigunde keine Kinder erhalten könne, sie deswegen doch nicht verstoßen, daß er vielmehr all sein Vermögen, das sonst den Kindern zugefallen wäre, der Kirche Christi überwiesen habe. Daraus folgt unmittelbar, daß der die Erzeugung von Nachkommenschaft verhindernde Umstand als Impotenz auf seiten Kunigundens lag. Wir sagen allgemein „Impotenz"; denn es läßt sich darüber weiter nichts ausmachen, ob es Sterilität im engeren Sinne war, ob die Impotenz eine vorausgehende oder nachfolgende gewesen ist. Auf jeden Fall lag, rund gesprochen, Impotenz bei Kunigunde vor [2]).

Dann fährt der Chronist weiter, daß Heinrich deswegen seine Gemahlin doch nicht verstoßen habe, um, was natürlich der Hintergedanke ist, eine andere Frau zu ehelichen und mit ihr Kinder zu erzeugen. Konnte aber das Heinrich so ohne weiteres? Nach dem damaligen deutschen Ehe- und Kirchenrecht wohl, wie aus dem folgenden sich ergibt.

Bevor jedoch auf die eherechtlichen Wirkungen der Impotenz im Vordekretalenrecht des nähern eingegangen werden soll, ist eine bereits einmal gemachte Bemerkung vorauszuschicken, daß

1) E. Sackur, Studien über Rodulfus Glaber. Neues Archiv d. Ges. f. ält. deutsche Geschichtskunde. XIV (1889), 377 ff.

2) H. Breßlau macht denn auch die ganz richtige Bemerkung: „Man sieht: hier wird die Kinderlosigkeit des Kaisers deutlich genug auf die Unfruchtbarkeit seiner Gattin zurückgeführt". Jahrbücher des deutschen Reichs unter Heinrich II von S. Hirsch. Dritter Band (1875), herausgeg. und vollendet v. H. Breßlau, S. 360, A. 3. Gundling, Otia (Leipzig und Frankfurt 1707). III, 152 ff., behauptet Impotenz auf seiten des kränkelnden Heinrich. Mit Recht urteilt aber Breßlau a. a. O. A. 2, daß das, was G. gegen die jungfräuliche Ehe Heinrichs vorbringe, über witzig sein sollende Albernheiten nicht hinausgehe.

nämlich die Entwicklung des kirchlichen Eherechts durchaus keine geradelinige ist, verlaufend durchweg und in allem nach den Normen des römischen Rechts, des Glaubens und der Sittlichkeit. Vielmehr mußte die Kirche notgedrungen vielfach in etwas sich nach den Gewohnheiten und Rechten der germanischen Völker richten und konnte dieselben da, wo sie ihrem Rechte widersprachen, nur langsam überwinden und das kirchliche Gesetz zur Geltung bringen [1]).

In den ersten christlichen Jahrhunderten finden wir keine kirchenrechtliche Bestimmung über die eherechtlichen Wirkungen der Impotenz. Die Kirche schloß sich hier offenbar an das römische Recht an. Dieses erklärte nur die Kastraten für gänzlich eheunfähig [2]). Bei Impotenz des Mannes konnte die Frau nach bestimmtem Zeitraum auf Scheidung klagen [3]). Bei bloßer Sterilität der Frau gestattete die Kirche aber keine Scheidung [4]).

Die germanischen Volksrechte kannten eine Lösung der Ehe durch beiderseitige Übereinkunft. Eine einseitige Scheidung war ursprünglich nur dem Mann aus gesetzlichen Gründen, wozu zweifellos auch das Unvermögen der Frau gehörte, erlaubt. Unter dem Einfluß des römischen Rechtes aber und namentlich des Christentums, das Mann und Frau bezüglich der ehlichen Verpflichtungen gleichstellte, wurde auch der Frau die Befugnis eingeräumt, aus gewissen Gründen die Ehe aufzulösen. Dazu gehörte aber noch nicht Impotenz des Mannes [5]).

---

1) Theol. Qschft. LXXXVI (1904), 566.

2) L. 39, D. de iure dotium XXIII, 3. Anders, aber unrichtig E. Sehling, Die Wirkungen der Geschlechtsgemeinschaft auf die Ehe. 1885. 7 ff.

3) L. 10, C. de repudiis V, 17. Novella 22, c. 6; 117, c. 12. Das galt doch wohl gerade so bei Unvermögen der Frau. Anders Sehling a. a. O. S. 4 ff.

4) C. 18 (August.), C. XXII, q. 5. C. 27 (Aug.), C. XXXII, q. 7.

5) Sehling a. a. O. S. 16 f.

Zum ersten Male ist in kirchlichen Rechtsbüchern die Rede von der Impotenz im angeblichen Bußbuch Theodors von Canterbury († 690). Da heißt es: „Si vir et mulier coniunxerint se in matrimonio et postea dixerit mulier de viro, non posse nubere cum ea, si quis poterit probare, quod verum sit, accipiat alium“ [1]). Diese auf Novella 22, c. 6 beruhende Stelle ist übergegangen in das Poenitentiale Martenianum [2]), und in das Confessionale Pseudo-Egberti [3]).

Die fränkischen Bußbücher kennen diese den angelsächsischen eigene Bestimmung nicht, wonach die Frau wegen Unvermögen des Mannes die Ehe auflösen darf [4]). Dagegen erscheint im Frankenreich ein Brief Papst Gregors II an Bonifaz vom Jahre 726 des Wortlautes: „Nam quod proposuisti, quod si mulier infirmitate correpta non valuerit debitum viro reddere, quid eius faciat iugalis? Bonum esset, si sic permaneret, ut abstinentiae vacaret. Sed quia hoc magnorum est, ille qui se non poterit continere, nubat magis; non tamen subsidii opem subtrahat ab illa, quam infirmitas praepedit et non detestabilis culpa excludit“ [5]) Die Stelle machte schon im Mittelalter den Kanonisten die schwersten Bedenken [6]). Aber auch heute ist man darüber noch gar nicht einig, ob es sich um Impotenz oder um eine andere

1) L. II, c. 12, § 32. F. W. H. Wasserschleben, Die Bußbücher der abendländischen Kirche. 1851. 216. J. Schmitz, Die Bußbücher und die Bußdisziplin der Kirche. 1883. 547.

2) C. 41. Wasserschleben a. a. O. S. 291.

3) C. 20. Wasserschleben a. a. O. S. 309.

4) Sehling a. a. O. S. 18.

5) Harduin, Acta conciliorum. Par. 1714. t. III, c. 1758. Ist c. 18, C. XXXII, q. 7. Auch in Jaffé, Bibl. rer. Germ. III (1866), 89 und in MG. Epp. III (1891), 276.

6) Vgl. J. Freisen, Geschichte des kanonischen Eherechts. 1888. 331[8]; R. v. Scherer, Handbuch des Kirchenrechts II (1898), 267[10].

Krankheit handle, ob um bereits vollzogene oder unvollzogene Ehe [1]). Unseres Erachtens handelt es sich um impotentia antecedens. Begründen läßt sich diese Auffassung weniger aus dem keineswegs ganz klaren Wortlaut, als aus dem Umstande, daß die römische Kirche niemals eine wirklich vollzogene Ehe unter Christen trennte und aus einer Entscheidung Papst Stephans II aus dem Jahre 754 dahin lautend: „Si quis se in coniugio copulaverit et uni eorum contigerit, ut debitum reddere non possit, non liceat eos separare nec pro alia infirmitate, excepto si daemonii infirmitas aut leprae macula supervenerit. Caeterum si ab his duabus infirmitatibus liberi fuerint, invicem coniuncti unus alteri servitium exhibeat“ [2]). Hier ist also gesagt, daß eine vollzogene Ehe (se in coniugio copulaverit) [3]) durch etwa nachfolgende Impotenz oder eine andere Krankheit nicht mehr aufgelöst werden könne, daß nur bei dämonisch verursachter Schwäche oder Aussatz eine zeitweilige Trennung eintreten dürfe. So war im Frankenreich das Recht des Mannes, seine Ehe wegen vorangehender Unfähigkeit der Frau aufzulösen, anerkannt [4]).

---

1) Sehling a. a. O. S. 18 f. Freisen a. a. O. S. 331 ff. Scherer a. a. O. Bd. 2, S. 267, A. 10; auch im Archiv f. kath. Kirchenrecht LXV (1891), 371 f. J. Fahrner, Geschichte der Ehescheidung im kanonischen Recht I (1903), 63 f.

2) Responsa Stephani papae II, quae cum in Francia esset in Carisiaco villa, Brittanico monasterio dedit ad varia consulta, de quibus fuerat interrogatus anno Christi 754. C. 2. Harduin l. c. t. III, c. 1985.

3) Sehlings Übersetzung: Eheschließung (S. 20) statt Ehevollzug ist u. E. ungenügend.

4) So neuerdings wieder: J. Schmitz, Die Bußbücher und das kanonische Bußverfahren. 1898. 118 f.; F. X. Wernz, Ius decretalium IV (1904), 499 [15]. Auch Scherer neigt zu dieser Auffassung a. a. O. Bd. 2, S. 267, A. 10. Entsprechend seiner Kopulatheorie sieht Freisen — der für unvollzogene Ehe ist — in solchem Fall noch gar keine Ehe und kann leicht Trennung konzedieren. A. a. O. S. 332 f.

Auch auf den fränkischen Synoden wurden über Impotenz in der Ehe Bestimmungen getroffen. Zwar ist die Nachricht Hinkmars, daß auf der Synode von Estinnes (Liftinä) (745 [1]) der Ehefrau das Recht einseitiger Ehescheidung wegen Impotenz des Mannes eingeräumt wurde, unstichhaltig [2]). Aber die Synode von Compiègne (757) bestimmte: „Si quis vir accepit mulierem et habuit illam aliquo tempore et ipsa femina dicit, quod non mansisset cum ea et ille vir dicit, quod sic fecit, in veritate viri consistat, quia caput est mulieris. De muliere quae dicit, quod vir suus ei commercium maritale non reddidit, Georgius consensit“ [3]). Auf der Synode von Verberie (758—768) aber lautet Kanon 17: „Si qua mulier se reclamaverit, quod vir suus nunquam cum ea mansisset, exeant inde ad crucem et si verum fuerit separentur et illa faciat quod vult“ [4]). Ähnlich die Statuta Rhispacensia, Frisingensia et Salisburgensia vom Jahre 799, c. 46 [5]). Auf der Synode zu Tribur (895) endlich wurde bestimmt: „Si quis legitimam duxerit uxorem et impediente quacunque domestica infirmitate uxorium opus non valens implere cum illa, frater vero eius suadente diabolo adamatus ab ipsa clanculum eam humiliaverit et violatam reddiderit, omni modo separentur et a neutro alterius mulier contingatur. Igitur quod erat legitimum, fraterna commaculatione est pollutum, quod erat licitum, illicitum est factum“ [6]).

1) Über die Zeit B. Sepp, Zur Chronologie der ersten vier fränkischen Synoden des 8. Jahrhunderts. Historisches Jahrbuch XXII (1901), 317 ff. Nachträge ebendas. XXIII (1902), 826 ff.; XXV (1904), 428 f.

2) Sehling a. a. O. S. 20.

3) C. 20. Ed. A. Boretius (MG. LL.) I, 39. Ist c. 3, C. XXXIII. q. 1.

4) Boretius I, 41.

5) Boretius I, 230.

6) C. 41. J. F. Schannat et J. Hartzheim, Concilia Germaniae II (Colon. 1760), 404. Ist c. 31, C. XXVII, q. 2.

Dieſe Bußbüchern und Synoden entſtammenden Kanonen wurden nun in den Kanonenſammlungen teils einzeln, teils zuſammen wiederholt. So findet ſich bei Benedikt Levita[1]) und Hrabanus Maurus[2]) mit kleinen Abänderungen die erwähnte Stelle aus dem angeblichen Bußbuch Theodors von Canterbury. Regino von Prüm bringt unter der Inſkription: „De his qui matrimonio iuncti sunt et nubere non possunt“ die angeführte Stelle aus dem Briefe des Hrabanus an den Biſchof Heribald (l. II, c. 243) und die citierten Beſchlüſſe der Synoden von Compiègne, Verberie und Tribur (l. II, c. 244—246)[3]). Daß Eheſcheidungen wegen Impotenz damals nicht ſelten vorkamen, beweiſt die vom Biſchof oder deſſen Stellvertreter auf dem Send zu ſtellende Frage: „Si aliqua mulier dicit, quod vir eius non potest cum ea coire, et ob hanc causam discidium quaerit et alium virum vult accipere“[4]). Dieſelben Stellen unter faſt gleicher Inſkription finden ſich in dem zwiſchen 1012 und 1020 entſtandenen Dekret des Biſchofs Burchard von Worms, jener bedeutenden Kanonenſammlung, die beinahe alle anderen verdrängte und bis in die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts eines der bedeutendſten kirchlichen Rechtsbücher war[5]).

1) L. II, c. 55. 91. MG. LL. T. II, pars 2, p. 76, 78.

2) Epistola ad Heribaldum episc. Autissiodorensem. C. 29. Hartzheim l. c. t. II, p. 209. Iſt c. 29, C. XXVII, q. 2 und c. 1, C. XXXIII, q. 1.

3) Ed. Waſſerſchleben. 1840. 308 f.

4) L. II, c. 5, n. 32. Ed. Waſſerſchleben 211.

5) L. IX, c. 40—43. L. I, c. 94, n. 32. L. XIX, c. 104. Migne, Cursus Patrol. lat. CXL, 821, 575, 967. Die dem angeblichen Bußbuch Theodors entnommene, von Hrabanus citierte Stelle erſcheint bei Burchard als Ausſpruch des Papſtes Gregor an den Biſchof von Ravenna und als ſolchen nahm ihn auch Gratian, c. 1. C. XXXIII, q. 1 auf. Die große Bedeutung von Burchards Dekret ergibt ſich aus dem umfaſſenden Gebrauch, den Gratian von ihm bei Abfaſſung ſeines Dekrets machte. Ed. Friedberg XLV sqq.

Aus alledem geht hervor, daß man nach deutschem Kirchenrecht die Ehe bei impotentia antecedens in der Weise für löslich hielt, daß jeder potente Teil sich anderweitig wieder verheiraten konnte.

So hätte sich auch Heinrich II von seiner Gattin Kunigunde trennen und anderweitig verheiraten können. Das ist der tiefste Sinn der angeführten Stelle bei Glaber: „ex qua etiam cernens non posse suscipere liberos, non eam propter hoc dimisit, sed omne patrimonium, quod liberis debebatur, Christi ecclesiae contulit“ [1]).

Gegen diese Ausführungen darf nicht eingewendet werden, daß sich nicht mit Sicherheit behaupten lasse, daß die angeführten Belegstellen durchweg von der Impotenz und nicht vielmehr von der Verweigerung der ehelichen Pflicht handeln, daß auch fraglich sei, ob in der fränkischen Kirche Impotenz ein trennendes Hindernis oder einen Scheidungsgrund bewirkt habe [2]). Freisen sagt zwar, daß sich die Kanonen von Verberie, Compiègne und Salzburg nicht eigentlich mit der Impotenz sondern mit der Verweigerung der ehelichen Pflicht befaßten. Aber er gesteht dann doch zu, daß die spätere Zeit dieselben als von der Impotenz redend aufgefaßt habe, wie sich solches aus Regino II, 243 ff. ergebe [3]). Und wenn auch Wernz gegen Scherer meint, dessen Aufstellung, die Impotenz sei ursprünglich ein Ehescheidungsgrund gewesen und erst später ein trennendes Ehehindernis geworden, sei mehr fein, als aus den Quellen erweisbar [4]), so heißt es denn doch bei Theodor: Si vir et mulier coniunxerint se in matrimonio etc.“ [5]), auf der Synode von Tribur: „Si quis legitimam

1) Oben S. 81.

2) J. Schnitzer, Katholisches Eherecht 348 [5].

3) Geschichte des kanonischen Eherechts 345.

4) Jus decretalium IV, 499 [18]. In A. 19 am Schluß wendet sich W. auch gegen die gleiche Ansicht von Schnitzer. 5) Oben S. 84.

duxerit uxorem etc.“ [1]) und Regino leitet seine Sammlung der angeführten einschlägigen Stellen ein mit der Inskription: „De his qui matrimonio iuncti sunt et nubere non possunt“ [2]). Unter diesen Umständen kann doch ein begründeter Zweifel darüber nicht bestehen, daß man eine solche Ehe von Impotenten für eine wirkliche Ehe ansah, sie also geschieden wurde.

Dieser Praxis der deutschen Kirche, bei Impotenz eine Eheauflösung zuzulassen, stand gegenüber die Gewohnheit der römischen Kirche, wegen Impotenz nicht einmal eine Scheidung zu gestatten, vielmehr die Eheleute anzuhalten, wie Bruder und Schwester zusammenzuleben.

Solche Übung tritt uns zuerst bestimmt entgegen in einem von Burchard angeführten caput, das derselbe dem Papste Gregor zuschreibt. Es lautet: De his requisistis, qui ob causam frigidae naturae se dicunt non posse in invicem operam carnis dantes commisceri: iste vero si non potest ea uti pro uxore, habeat quasi sororem. Quodsi retinaculum ingale volunt rescindere, maneant utrique innupti; nam si huic non potuit naturaliter concordare, quomodo alteri conveniet?“ [3])

Vielfach aber wird diese römische Praxis bezeugt in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts. So bestimmte

1) Oben S. 86. „Von einem impedimentum impotentiae ist in dieser ganzen Zeit noch keine Rede. Das beweist nicht nur der Wortlaut der einzelnen Quellen, sondern bei vielen insbesondere auch ihre Grundlage, das römische Novellenrecht. Daß aber diese Ansicht die allgemeingeltende war, zeigt namentlich auch das c. 41 des concilium Triburiense (895), welches eine Ehe trotz der Impotenz des Ehemanns als ein legitimum, licitum matrimonium bezeichnet, während der allgemeine Sprachgebrauch der Zeit unter einem illegitimum, illicitum matrimonium eine Ehe begriff, der irgend ein Ehehindernis entgegenstand.“ Sehling a. a. O. S. 24.

2) Oben S. 87. Bei Burchard heißt es in der Inskription statt nubere — concumbere.

3) L. IX, c. 44. Migne l. c. t. CXL, p. 822. Ist c. 2, C. XXXIII, q. 1. Friedberg bezeichnet das c. als incertum.

Alexander III: „Super eo vero, quod de illo nobis significasti, qui cum procreare velit filios, uxori suae nunquam carnis debitum reddidit vel reddere potuit, inquisitioni tuae taliter respondemus, quod diversa sunt inde decreta et diversae sententiae, sed consuetudo est Romanae ecclesiae in similibus taliter tenere, quod, si non potest eam sicut uxorem habere, ipsam habeat sicut sororem“ [1]). Ferner schreibt derselbe Papst: „ . . licet Romana ecclesia non consueverit propter naturalem frigiditatem aut propter alia maleficia legitime coniunctos dividere, si tamen consuetudo generalis ecclesiae Gallicanae habet, ut huiusmodi matrimonia dissolvantur, nos patienter tolerabimus, si secundum illam consuetudinem eidem mulieri, cui voluerit, nubendi in Domino concesseris facultatem“ [2]). Weiterhin ebenderselbe Papst: „Consultationi tuae, qua nos consuluisti, utrum feminae clausae, impotentes commisceri maribus, matrimonium possint contrahere et si contraxerint, an debeat rescindi, taliter respondemus, quod, licet incredibile videatur, quod aliquis cum talibus contrahat matrimonium et quamvis de huiusmodi expressum canonem non habeamus, sacrosancta Romana tamen ecclesia consuevit in consimilibus iudicare, ut, quas tanquam uxores habere non possunt, habeant ut sorores“ [3]). Eine gleiche Entscheidung endlich ist vorhanden von Clemens III: „Litteras tuas recepimus, ex quarum tenore cognovimus, quod, cum lator praesentium quandam feminam iam elapso quinquennio sibi matrimonio copulasset et secum per tres

1) C. 2, Compil. I. de frigidis etc. IV, 16. Stammt aus der Zeit 1159—1181. Jaffé, Regesta² Nr. 14075.

2) C. 2, X de frigidis etc. IV, 15. Stammt aus der Zeit 1170 bis 1171. Jaffé, Regesta² Nr. 11866.

3) C. 4, X de frigidis etc. IV, 15. Stammt aus der Zeit 1159 bis 1181. Jaffé, Regesta² Nr. 14125.

menses in eodem lecto dormisset, maleficio suo creditur impeditus, quod cognoscere illam nequivit. Super quo Sedis Apostolicae litteras recepisti, in quibus continebatur, quod de Romanae ecclesiae consuetudine non erat talium matrimonium separandum. Unde convocatis eis ad tuam praesentiam, cum viverent separatim, compulisti eos ad habitationem redire communem et licet postmodum in eadem domo et lecto fuissent et idem homo multa verba, sicut tibi constitit, eidem feminae contulisset, ei tamen non potuit carnaliter commisceri, propter quae tu timens, ne idem vir homicidii reatum incurrat, quid in hoc casu esset agendum, nos consulere voluisti. Quocirca discretioni tuae per apostolica scripta mandamus, quatenus pro memoratis occasionibus non dimittas, quin praedictos virum et uxorem per censuram ecclesiasticam insimul habitare compellas“ [1]).

Dieſer ſo für die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts feſtſtehende Gebrauch der römiſchen Kirche, impotente Eheleute zu geſchwiſterlichem Zuſammenleben anzuhalten, reicht, weil um dieſe Zeit als „consuetudo“ bezeichnet, weiter zurück. Vielleicht iſt daher das angeführte einſchlägige caput aus Burchard aus dem Anfang des 11. Jahrhunderts römiſchen Urſprungs [2]). Und wenn irgendwer, ſo bevorzugten die Mönche dieſe Praxis.

Auf jeden Fall aber war der in ſolcher Lage befindliche Heinrich II nicht gezwungen, dieſem römiſchen Gebrauch zu folgen. Er hätte ſich können der Praxis der deutſchen Kirche (eccles. Gallican.)

---

1) C. 4, Compil. I. de frigidis IV, 16. Stammt aus der Zeit 1190—1191. E. Friedberg, Quinque compilationes antiquae. 1882. 51. Jaffé, Regesta² 16650.

2) Sehling a. a. O. S. 30, A. 4. Anders Freiſen, Geſchichte des kanoniſchen Eherechts 346 [57], der das Stück eher für fränkiſch hält. Auf die Weiterentwicklung, näherhin auf die Umbildung der Impotenz aus einem Eheſcheidungsgrund zu einem trennenden Ehehindernis einzugehen iſt nicht in unſerem Thema inbegriffen.

anſchließen und Kunigunde entlaſſen, um aus einer anderen Ehe die erwünſchte Nachkommenſchaft zu erhalten. Wenn er es doch nicht getan, wenn er von beſtimmter Zeit an die Hoffnung auf Nachkommenſchaft aufgab, ſich ſelbſt opferte[1]), Chriſtus zum Erben einſetzte, wenn er alſo — wir glauben angeſichts dieſer Worte Heinrichs bei der Stiftung von Bamberg und des faſt gleichaltrigen caput bei Burchard nicht zu viel zu folgern — von beſtimmter Zeit an ſich des ehelichen Umgangs mit Kunigunde enthielt und mit ihr wie Bruder und Schweſter zuſammenlebte, ſo iſt das ein Zug in ſeinem Bilde, den ſchon Gregor II mit den bereits angeführten Worten charakteriſierte: „hoc magnorum est“ [2]). Und dieſer große Zug tritt um ſo glänzender hervor, wenn man das Gebahren eines anderen Heinrichs in das Auge faßt. Es verlangte nämlich Heinrich IV von den verſammelten Fürſten zu Worms im J. 1069 ohne Grund von ſeiner Gemahlin Berta getrennt zu werden, „quia non posset ei tam naturali quam maritali coitus foedere copulari“ [3]). Aber der päpſtliche Legat Petrus Damiani heilte ihn von ſeiner „ungezogenen Laune“ [4]). Nachdem nun die Hiſtoriker bezw. die Biographen des heiligen Heinrich die vollſtändige Joſephsehe desſelben mit Recht dahin verwieſen haben, wohin ſie gehört, in das Reich der Legenden, hätten ſie ſollen andererſeits dieſen trotzdem zurückbleibenden großen Zug der teilweiſen Joſephsehe im Bilde des Heiligen nicht überſehen. Heinrich erſcheint auch ſo in günſtiger Beleuchtung.

Aus dem Vorausgegangenen wird aber auch etwas mehr

1) Oben S. 80, A. 1: „me ipsum ... in sacrificium ... obtuli«.

2) Oben S. 84.

3) Brief des Erzbiſchofs Siegfried von Mainz an Papſt Alexander II. Jaffé, Bibl. rer. Germ. V (1869), 65.

4) Über das Ganze vgl. G. Meyer von Knonau, Jahrbücher des Deutſchen Reiches unter Heinrich IV und Heinrich V. 1890 ff. I, 612 ff.

ersichtlich, wie sich die Legende von der jungfräulichen Ehe des heiligen Kaiserpaares bilden konnte.

Vor dem neuesten Biographen Heinrichs hat sich die Wissenschaft die Lösung dieser Frage leicht gemacht, sie näherhin gar nicht aufgeworfen. So spricht Breßlau kurzweg von „frommen Märchen", von „mittelalterlicher Legendenfabrikation" [1]). Anders Günter. Er schreibt: „Da war es vor allem Heinrichs kinderlose Ehe, die zu Mutmaßungen geradezu herausforderte, — und was wäre geeigneter gewesen, den Heiligen zu illustrieren als die naheliegende Erklärung, daß die Gatten in jungfräulicher Ehe gelebt haben" [2]). Also die Kinderlosigkeit und die Heiligkeit des kaiserlichen Ehepaars haben die Legende von der Josephsehe hervorgerufen. Für die näheren später beigefügten Umstände aber, wie für die Anklage und Feuerprobe Kunigundens, für das Zwiegespräch zwischen Heinrich und Kunigunde im Brautgemach werden als Prototypen beigebracht die im Umlauf befindliche Sage einer Anklage und Feuerprobe einer anderen Königin, der unschuldigen Gemahlin Karls des Dicken — „Das Motiv war — wohl unter dem Einfluß der französischen Tristansage — damals Modestoff", — und die Zwiesprache des neuvermählten heiligen Alexius mit seiner Gattin im Brautgemach aus der im 12. und 13. Jahrhundert in Deutschland schon weit verbreiteten Alexiuslegende. „Gerade im 12. Jahrhundert wurde vom Kloster Abdinghof aus die Erinnerung daran wieder aufgefrischt, daß ja eben Heinrich es war, der den Alexiuskult von Rom mit über die Alpen brachte. . . . War damit eine wenn auch nur äußere Beziehung zu Alexius hergestellt, so ergab sich im Munde der erzählenden Mönche eine Übertragung des Motivs auf den gleichgearteten Kaiser bald von selbst." Endlich wird noch

1) Jahrbücher des Deutschen Reiches III, 360 f.

2) Kaiser Heinrich II, der Heilige 80. Vgl. auch das Citat oben S. 81.

verwiesen auf die Braut des Auvergners Injuriosus in der „Fränkischen Geschichte“ Gregors von Tours[1]).

Es ist nun nicht in Abrede zu ziehen, daß diese und noch andere Parallelen sich zur Ausschmückung der jungfräulichen Ehe des heiligen Kaiserpaares bieten mochten, nachdem einmal die Substanz der Legende sich gebildet hatte. Man denke auch, um von dem besten Prototyp, der Ehe zwischen Maria und Joseph ganz zu schweigen, etwa an die heilige Cäcilia, an den heiligen Makarius. Des letzteren jungfräuliche Ehe wird um die Mitte des 12. Jahrhunderts als ebenso allgemein bekannt vorausgesetzt wie die des heiligen Alexius[2]). Die Hauptfrage jedoch ist und bleibt, wie die Anschauung von Heinrichs und Kunigundens jungfräulicher Ehe überhaupt entstehen konnte. Da erscheint aber die Kinderlosigkeit und die Heiligkeit des Ehepaares doch noch nicht als genügender Untergrund für die Entstehung der Legende. Bereits Ekkehard von Aura — er schrieb zu Anfang des 12. Jahrhunderts — bezeugt die auf dem Zeugnis von vielen beruhende Überzeugung von der Jungfräulichkeit dieser Ehe. „Considerans se filios non habiturum, quippe qui, ut multi testantur, consortem regni, Cunigundam, nunquam cognovit, sed ut sororem duxit[3]).“ Bei den letzten

1) A. a. O. 82 ff.

2) Gratian ad c. 26, C. XXVII, q. 2. Über Alexiuskult: »En pays latin aucun martyrologe, aucun calendrier, aucun livre liturgique, aucun monument ou document de quelque nature que ce soit ne présente la moindre trace de saint Alexis et de son culte avant les dernières années du dixième siècle. Il apparaît d'abord sur l'Aventin dans cette communauté gréco-latine formée par l'archévêque Serge auprès de l'église Saint-Boniface. C'est de là qu'il rayonna sur l'Occident tout entier et cela avec la rapidité la plus surprenante.« L. Duchesne, Notes sur la topographie de Rome au moyen-âge. VII (1). Les légendes chrétiennes de l'Aventin. Mélanges d'archéologie et d'histoire X (1890), 240.

3) Oben S. 79.

Worten „ut sororem duxit“ klingen unwillkürlich an jene Stellen aus Burchard (und den Briefen der Päpste) über die Ehen von Impotenten: „habeat quasi sororem“, „habeat sicut sororem“, „habeant ut sorores“ mit allem was darum und daran ist. Die von Glaber bezeugte, wohlbekannte Tatsache von der Impotenz der Kunigunde, die dann von Heinrich frei gewählte Enthaltung vom ehelichen Umgang mit ihr, obgleich er sie hätte verstoßen und eine andere Gattin nehmen können, diese, den Heinrich hochverehrenden Mönchen vor allem bekannte wenigstens teilweise Josephsehe des heiligen Kaiserpaares, hat nach und nach Veranlassung gegeben zu dem Glauben an eine vollständige Josephsehe. Der „Klosterroman“ hat also doch einen gewissen historischen Kern.

4.

Neue Dokumente zu dem Thyrsus Gonzalez' Streit.

Von Prof. Dr. A. Koch.

Die nachfolgenden Dokumente aus dem vatikanischen Archiv in Rom haben wir von einem Freunde, dessen Name ungenannt bleiben soll, in einer nicht sehr leserlichen Abschrift erhalten. Es sind sieben Berichte des päpstlichen Nuntius in Wien an seine Eminenz den Staatssekretär des Papstes Innocenz' XII und zwei Schreiben des päpstlichen Staatssekretariates an die dortige Nuntiatur aus den Jahren 1693 und 1694. Das letzte stammt v. J. 1697. In keinem der Schriftstücke ist der Name des Staatssekretärs erwähnt. L. von Ranke (Die römischen Päpste 3. Bd., 1874[6] 208*) bemerkt von P. Innocenz XII: „Allgemeinen Beifall fand die Ernennung Spada's zum Staatssekretär; sie geschah auf den Rat

(des Kardinals) Altieri". Prof. Dr. E. Michaud (Le conclave d' Innocent XII. Revue internationale de Theologie, Berne 1904 [XII.] Nr. 47 p. 408) schreibt: „Bonzi[1]) lui (Innocent XII) a insinué de mettre toute sa confiance dans Altieri, de prendre pour secrétaire d' Etat Spada [de la faction d' Altieri], qui a été nonce en France". Auch Döllinger und Reusch (Geschichte der Moralstreitigkeiten I 196 und 230) sprechen allgemein von Fabrizio Spada als dem Staatssekretär Innocenz' XII, ohne einen terminus a quo und ad quem anzugeben. Spada wird deshalb wohl während des ganzen Pontifikates 1691—1700 das Staatssekretariat innegehabt haben[2]). Daß er aber Staatssekretär in den Jahren gewesen ist, in die unsere Dokumente (vielleicht mit Ausnahme des letzten) fallen, ergibt sich aufs bestimmteste aus dem amtlichen Schreiben des Ordensgenerals Thyrsus Gonzalez an die Provinziale vom 14. Aug. 1694, wo unter den von Innocenz XII mit der Entscheidung einer bestimmten Frage beauftragten fünf Kardinälen „Fabricius Spada, Pontificii status Secretarius", ausdrücklich genannt wird[3]).

Auch der Name des damaligen Nuntius in Wien läßt sich aus den Dokumenten nicht ganz sicher ersehen. Das letzte Schreiben des Staatssekretärs ist zwar deutlich an Msg.

1) Pietro Bonsi, Erzbischof von Toulouse und Kardinal. Vgl. S. v. Bischoffshausen, Papst Alexander VIII und der Wiener Hof, Stuttgart-Wien 1900, 12 und 183.

2) Vgl. Francesco Pometti, Studii sul pontificato di Clemente XI 1700—1721. Archivio della reale società romana di storia patria, Roma 1898 (XXI.) 303, wo Spada unter den »più fidati cardinali, o meglio, coloro tra i componenti del sacro collegio« zur Zeit Innocenz' XII genannt wird. Staatssekretär Klemens XI war Fabrizio Paolucci. Vgl. Archivio S. 316.

3) Döllinger-Reusch, Moralstreitigkeiten II 168, vgl. I 229 f. — Das letzte Wiener-Dokument ist vom 11. Sept. 1694 datiert.

Santa Croce adreſſiert. In den Nuntiaturberichten aber zeichnet der Schreiber ſtets mit: S. A., arcivescovo di Damasco. Aus der Titulatur „Erzbiſchof von Damaskus" (i. p. i.), die ſicher zu ernieren iſt[1]), wird wohl auf einen wirklichen Nuntius geſchloſſen werden dürfen, da u. W. die Auditoren oder Geſchäftsträger einer Nuntiatur[2]) nicht Erzbiſchöfe ſind[3]) und jedenfalls die Schreiben des Staatsſekretariats an den Nuntius in Wien (a Monsignor Nunzio in Vienna) gerichtet wurden. Aber auch aus der mir bekannten Literatur läßt ſich der Name des päpſtlichen Nuntius in Wien nicht feſtſtellen. Bekannt iſt, daß bei Beginn des Pontifikates Alexander's VIII (6. Oktob. 1689 bis 1. Febr. 1691) wegen Neubeſetzung der Wiener Nuntiatur es zu einem neuen Zerwürfnis zwiſchen Rom und dem kaiſerlichen Hofe gekommen war[4]). Ohne dem Kaiſer einen Vorſchlag über etwa genehme Perſönlichkeiten zu machen, wie es bei den Höfen in Paris und Madrid üblich war, wurde Mſgr. Spinelli-Savelli zum Nuntius in Wien beſtimmt, dem der Kaiſer auch ſeine Anerkennung nicht verſagte[5]). Spinelli trat jedoch von der Nuntiatur zurück. Bei der Wahl des römiſchen Königs in Augsburg am 24. Jan. 1690 war Mſg. Cantelmi, vorher Nuntius in Polen, außerordentlicher Nuntius und weilte auch in anderer Eigenſchaft am kaiſerlichen Hofe.

1) Während die Worte »di Damasco« in unſerer Abſchrift immer voll und deutlich geſchrieben ſind, lauten die Abbreviaturen Archv. (1mal), Arch. (4), Arciv. (1), Arc. (1).

2) Bei S. v. Biſchoffshauſen, P. Alexander VIII und der Wienerhof, wird als Auditor der Nuntiatur in Wien wiederholt Tucci genannt, vgl. S. 188.

3) Vgl. J. B. Sägmüller, Lehrbuch des kath. Kirchenrechts, Freiburg 1900, 336.

4) Vgl. Biſchoffshauſen S. 104 ff.

5) Spinelli-Savelli ſchrieb am 22. Nov. 1689 an den Kaiſer und der Kaiſer an erſteren als »Nuntius Apost. ad aulam Nostram« am 6. Dez. 1689. S. Biſchoffshauſen S. 105 A. 7.

Allein nach Beendigung seiner Mission kehrte er nach Rom zurück und wurde zum Kardinal erhoben [1]). Darauf wurde Msgr. Corsini zum Nuntius in Wien bestimmt und am 10. April 1690 zum Erzbischof präkonisiert, um ihn für die Nuntiatur zu befähigen, war aber dem Kaiser nicht genehm. Gegenüber dem Wunsche des Papstes, daß Corsini vorerst wenigstens als außerordentlicher Nuntius in Wien zugelassen werde, erklärte Leopold I, er werde keinen Nuntius zulassen, solange er die gewünschte Satisfaktion nicht erhalten habe, und der kaiserliche Gesandte, „es sei der unabänderliche Wille seines Herrn, keinerlei Vorschläge in Betreff einer Neubesetzung der Nuntiatur in Erwägung zu ziehen, solange das ihm bei der (Kardinals-) Promotion (vom 13. Nov. 1690) zugefügte Unrecht nicht gut gemacht sei" [2]). Bei F. Pometti findet sich die kurze Notiz, daß Papst Innocenz XII (12. Juli 1691 bis 27. Sept. 1700) den von Alexander VIII nach Köln ernannten Nuntius Giovan Antonio Da Via nach Warschau und dann nach Wien geschickt habe, wo er die Nuntiatur innehatte, bis er von Klemens XI am 18. Mai 1712 zum Kardinal erhoben wurde [3]). Der Zeitpunkt, wann Da Via die Wiener Nuntiatur übernommen hat, ist daraus nicht ersichtlich. Um aber doch zu einem sicheren Resultate zu kommen, haben wir zu allerletzt nach langem Suchen ein direkte Anfrage an die Wiener Nuntiatur gerichtet mit der Bitte, uns mitteilen zu wollen, wer in den Jahren 1693 bis 1694 und 1697 dort päpstlicher Nuntius gewesen sei. Von dem Sekretär der Nuntiatur, Msgr. J. Rossi, erhielten wir die prompte

1) Bischoffshausen S. 96, 105, 78 A. 57, 114.

2) Bischoffshausen S. 106 f., 114, 125, 102.

3) Archivio l. c. S. 314, 1: »Da Alessandro VIII fu mandato nunzio a Colonia; da Innocenzo XII a Varsavia, poi a Vienna. Fu creato cardinale da Clemente XI il 18 maggio 1712«.

Antwort, daß im Jahre 1693—94 Msgr. Antonio Sebastiano Tanara, Erzbischof von Damaskus, und im J. 1697 Msgr. Andrea Santa Croce, Erzbischof von Seleuzia, als apostolische Nuntien in Wien waren.

Die Dokumente beziehen sich auf den Thyrsus-Gonzalez-Streit, näherhin auf die Frage über die Berufung und Abhaltung einer congregatio generalis extraordinaria der Väter der Gesellschaft Jesu [1]). Kaiser Leopold I und der Graf Kinsky, Konferenzminister des Kaisers, namens seiner Majestät, suchen den Papst zu bestimmen, die außergewöhnliche allgemeine Versammlung der Jesuiten, die auf das Treiben der P. Assistenten des Generals gegen dessen Willen beschlossen worden war, unter allen Umständen zu verbieten. Der Kaiser erklärt sich ausdrücklich aus verschiedenen Gründen gegen diese außerordentliche congregatio generalis und droht selbst, sie zu verhindern. Bei Döllinger-Reusch findet sich nur ein (lateinisches) Schriftstück, in dem das Mißfallen des Kaisers über den Beschluß der Kongregation der Procuratoren ausgesprochen wird (II 120). Und unter „dem Unbekannten", welcher diesen kaiserlichen Auftrag bei dem Nuntius ausgerichtet hatte, vermuten sie den P. Miller S. J., den Beichtvater der Kaiserin. Aus unseren Dokumenten geht klar hervor, daß der Vermittler des kaiserlichen Auftrags der Minister Graf Kinsky war.

Da über den Sinn der Schriftstücke kein Zweifel bestehen kann, ist die Orthographie beibehalten. Auch ist die Accentuierung der Vokale angewandt, die Interpunktion der heute üblichen deutschen möglichst nahe gebracht, der Gebrauch der großen Anfangsbuchstaben wesentlich beschränkt und die immer wiederkehrende Anrede in dem Schreiben an den Staatsse-

1) Vgl. Döllinger-Reusch, Moralstreitigkeiten I 210 ff. — F. Ter Haar, Das Dekret des Papstes Innocenz XI über den Probabilismus, Paderb. 1904, 73 ff.

kretär (fünfmal Eminenza und zweimal Eminentissimo e Reverendissimo Signore) weggelassen worden. Weil die Dokumente im allgemeinen einen leicht übersehbaren Umfang haben, wurde von einer Inhaltsangabe abgesehen, dagegen ist der Text da, wo es notwendig erschien und möglich war, in Noten erläutert. Die Abbreviaturen sind aufgelöst, unverkennbare Fehler verbessert. Die Dokumente finden sich im Archivio Vaticano, Nunziatura di Germania vol. 225 sq. [1]). Die Seiten sind in der uns vorliegenden Abschrift nicht angegeben.

I. Schreiben des Nuntius Tanara in Wien an S. Eminenz den Staatssekretär Fabrizio Spada vom 19. Dez. 1693. Arch. Vat. vol. 225. Nunziatura di Germania.

L' imperatore mandò hieri il Signor Conte Kinsky, ch' è cancelliere di Boemia [2]) et uno de suoi ministri più accreditati [3]), a significarmi, 1.[4]) che gli era dispiaciuto in estremo l'udire, quale fosse stato l'esito della congregazione tenuta costì dai procuratori delle provincie della Compagnia di Giesù[5]), mentre havendo havuto sempre per la medesima un affeto

---

1) Bei Nr. VII steht in unserer Abschrift: Nunziatura di Germania vol. 219.

2) Die Abschrift hat concilliario. Franz Ulrich Graf Kinsky war aber böhmischer Kanzler. „Leopolds des Großen, Röm. Kaisers, wunderwürdiges Leben und Taten, aus geheimen Nachrichten eröffnet und in vier Teile geteilet. Der andere Druck um vieles vermehret. Leipzig bei Thomas Fritschen 1709" S. 126: „Graf Kinsky, so böhmischer Kanzler war". Joseph Fiedler, Die Relationen der Botschafter Venedigs. II. Bd. K. Leopold I (Fontes rerum austriacarum. 27 Bd.) Wien 1867, 280: »Il Conte Chinschi di nascita Bohemo, cancelliere di quel regno«. S. 317: »Chinsky cancellier di Bohemia«.

3) „Leopolds des Großen . . Leben und Taten" S. 126: „Graf Kinsky, der vortrefflichste Minister". Vgl. Bischoffshausen S. 161, 164 A. 21, 168 A. 37: „Konferenzminister".

4) Die Numerierung ist von uns der Übersicht wegen beigefügt.

5) Die Congregatio Procuratorum kommt nach den Gesetzen der

e stima singolare[1]) riconosceva, ne sarebbe provenuto alla stessa sommo discredito, quando non vi si fosse apportato un pronto rimedio; 2. che il pregiudizio della Compagnia sarebbe stato sequito immancabilmente da quello della religione cattolica, giacchè alterandosi l' harmonia consueta tra il capo e li membri d'un corpo, reso celebre dall' havere sempre debellato in ogni parte l' heresia e il paganesimo, non potreblero riuscirne in avvenire più deboli le operazioni; 3. che Sua Maestà prevedeva con disgusto grande e confondimento[2]) non minore, ne sarebbero stati ritardati li (=i) progressi della fede nelle sue provincie di Silesia e Moravia e nelle sue conquiste d' Ungheria infette d' heretici. mentre l' invidia, eccitata contro la Compagnia in molti generi di persone per ragioni diverse, non havrebbe lasciato di lacerarla con argomenti plausibili nelle sue imminenti scissure; 4. ch' il motivo della controversia insorta tra il padre Generale[3]) e li (=ed i) padri assistenti[4]) hav-

Gesellschaft Jesu alle drei Jahre zusammen. Sie wird gebildet von jenem Delegierten aus jeder europäischen Provinz mit dem General und den fünf Assistenten und hat definitiv über die Frage zu entscheiden, ob eine General-Kongregation zu berufen sei. Am 15. Nov. 1693 in Rom zusammengekommen hat sie am 18. Nov. die Frage bejaht. Vgl. Döllinger-Reusch I 163 ff. F. Ter Haar 74 ff.

1) „Leopolds des Großen .... Leben und Taten" S. 106: „Über alle andere Geistliche liebte der Kaiser die Patres societates Jesu, entweder weil er die Regeln dieses Ordens in Ansehen des Gottesdienstes angenommen und ihm von seinem ersten Informator Müller, so aus dieser Sozietät, viel gute Meinung gegen sie beigebracht worden oder weil er sonst an diesen geschickten Leuten etwas fand, so ihm angenehm war". Vgl. J. Fiedler S. 190.

2) Die Abschrift hat confondamento.

3) Von der 13. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu 1687 wurde durch den Einfluß des Papstes Innocenz XI Thyrsus Gonzalez erst im dritten Wahlgange mit 48 von 86 Stimmen zum Ordensgeneral gewählt.

4) Über den Streit zwischen dem General und seinen Assistenten

rebbe dovuto cessare coll' essere stato sottoposto il suo libro alla censura della santa congregazione, se l'impugnare la dottrina di lui non havesse servito loro di pretesto per invadere la persona; 5. che Sua Maestà univa in tale materia alli riguardi della fede e della Compagnia di Gesù[1]) le sue proprie convenienze, poichè presentendo, essere facile, che prohibisca il Rè cattolico[2]) alli padri suoi sudditi il trasferirsi alla congregazione da convocarsi in conformità dell' ultima risoluzione, e persuadendosi, poter esser ricercato dai ministri di Spagna a fare lo stesso divieto, prevederebbe[3]) volontieri la necessità di pigliare veruna determinazione, e che perciò ricorre col mio mezzo a Nostro Signore pregandolo con premura non ordinaria, a remediare tanti inconvenienti nell' impedire la nuova congregazione.

Vienna, 19 Dicembre 1693. Antonio Sebastiano, arcivescovo di Damasco.

II. Schreiben des Nuntius Tanara an den Staatssekretär Spada vom 19 Dez. 1693. Arch. Vat. Nunziatura di Germania vol. 225.

Spiego all' hora al Conte Kinsky l'affare delli padri Giesuiti, per i quali scrivo a Vostra Eminenza in segreteria di Stato, et (egli) aggiunsè, che Sua Maestà non haveva voluto incaricarne il suo ambasciatore; il che, mi persuado, sia provenuto dal sapersi, che il confessore dell' imperatore et il padre Ederi[4]), amico intrinseco del Signor Principe

---

vgl. Döllinger-Reusch, Moralstreitigkeiten I 150 ff. F. Ter Haar 70 ff., 103 f.

1) Sonst hat die Abschrift immer Giesù.

2) König Karl II von Spanien. S. Döllinger-Reusch II 120 f. I 225. — Die Abschrift hat »si prohibisca al Rè«.

3) Die Abschrift: preverebbe.

4) „Leopolds des Großen ... Leben und Taten" S. 107: Des Kaisers „Beichtväter waren allezeit Jesuiten und der letzte P. Menegati,

Lichtenstein [1]), aderiscono con fervore al partito delli padri assistenti. Vostra Eminenza havrà già inteso, che l'imperatore haveva esortato con sue lettere a comporre la materia senza strepito, ma hoggi scrivo più efficacemente in favore del padre Generale, senza renderne partecipe ne il padre confessore ne il padre Ederi eccetera.

Vienna, 19 Dicembre 1693. Antonio Sebastiano, arcivescovo di Damasco.

III. Schreiben des Nuntius Tanara an den Staatssekretär Spada vom 19. Dez. 1693.

Oltre quello, che rappresentò a Vostra Eminenza in altra mia (prima lettera) [2]) circa l'affare delli padri Giesuiti, stimo dover l'esporre alcune circostanze, ch' il Signor Conte Kinsky mostrò desiderarsi dall' imperatore non si rendessero pubbliche, onde la prudenza infinita dell' Eminenza Vostra possa valersene, conforme giudichera essere più con-

---

so ein Mann von exemplarischem Leben, besaß seine Gnade in einem solchen Grad, daß er nicht leicht etwas vornahm, so er nicht mit ihm konferieret. In welche Konferenz auch P. Müller, der Kaiserin Beichtvater, öfters gelassen wird". Vgl. J. Fiedler S. 144, 190. Ein P. Philipp Miller, Lehrer und Beichtvater Leopolds I, starb 1676: J. Fiedler S. 50 f. Daß P. Ederi S. J. Beichtvater des Kaisers war, ist sicher. Vgl. Bischoffshausen S. 18. Wer ist der neben ihm genannte confessore dell' imperatore? Vielleicht P. Miller, der spätere Beichtvater der Kaiserin? Bei J. Fiedler S. 183 wird a. 1678 »Padre Miller, confessore di Cesare« erwähnt. P. L. Sabran S. J. schreibt am 9. Januar 1694 an den deutschen Assistenten P. Truchseß: »Pater Miller, serenissimae imperatricis confessarius, ... qui recusavit esse a confessionibus Caesari, qui eum optabat, aliumque, quia iam est, ad id munus promovit«. Döllinger-Reusch II 122.

1) Anton Florian Fürst von Lichtenstein war zuerst außerordentlicher Gesandter des Kaisers Leopold I in Rom, näherhin »ablegatus Caesareus ad sacrum conclave« (v. J. 1689), sodann seit 1691 kaiserlicher Botschafter (ambasciatore Cesareo). Vgl. Bischoffshausen S. 15, 18 A. 42, 23 A. 58, 26, 34 A. 82. J. Fiedler S. 432.

2) Das „prima lettera" ergibt sich aus dem Schreiben selbst.

venevole al servizio di Dio et all' intento di Sua Maestà.

Disse il Signor Conte sperarsi dall' imperatore, che sarebbe stato riconosciuto facile da concedersi la sospensione, ch' egli brama, della congregazione intimata ultimamente dalli padri suddetti, se doppo le ragioni addotte nella mia prima lettera piacerà alla Santità di Nostro Signore, riflettere benignamente alli tre motivi, che seguono:

1. Quando fossero stati esclusi dalla congregazione hora terminata il padre Generale e li padri assistenti, li quali come interessati nel punto controverso, pareva, potessero ritirarsene, quattordici[1]) voti havarebbero rigettato e dodici solamente havarebbero addimandato una nuova congregazione.

2. Per deliberare il gorno, in cui questa deve essere convocata, le costizioni concedono al padre Generale diciotto mesi[2]) di tempo; onde supponendosi, ch' egli sia per prevalersene intieramente, et aggiungendosi[3]) poi un termino congruo al viaggio delli padri più remoti si anticiperà di così poco la congregazione da celebrarsi finito il novennio nell' anno 1696[4]), che riguardandosi le cose senza passione

---

1) Die Abschrift hat sedici. Tatsächlich stimmten von den Prokuratoren 14 gegen und 12 für die Abhaltung einer außerordentlichen Generalkongregation. Da die fünf Assistenten dafür stimmten, der General, der zwei Stimmen hatte, dagegen, so wurde die Frage mit 17 gegen 16 Stimmen bejaht. Döllinger-Reusch I 222 II 119, 155. F. Ter Haar 79 f.

2) Wenn eine Prokuratoren-Kongregation eine congregatio generalis beschlossen hatte, mußte der General binnen 18 Monaten eine solche berufen. Döllinger-Reusch I 163.

3) Die Abschrift hat: aggiundendosi, was sicher ein Versehen, bezw. ein Schreibfehler ist.

4) Papst Innocenz X hatte 1646 bestimmt, daß unter allen Umständen alle neun Jahre eine General-Kongregation zu halten sei. Da die 13. im Jahre 1687 stattfand, so war die 14. im Jahre 1696 zu halten, falls nicht der General vorher starb oder die Prokuratoren-Kongregation die Berufung einer solchen beschloß. Döllinger-Reusch I 163 f.

si giudichera, non convenga alterare per non molti mesi l'ordine della medesima con tanto discredito della Compagnia.

3. In fine terminando la carica delli padri assistenti nella congregazione novennale[1]) si ha fiducia, sia per credersi ragionevole da Nostro Signore, che se la stessa ad istanza loro si accelerasse, si abbreviasse parimente la durata di essi nell' uffizio, onde nella nuova congregazione havessero autorità minore per inquietare il padre Generale, contro la persona e non il libro[2]), del quale contro si sono dichiarati apertamente.

Vienna, 19 Dicembre 1693. Antonio Sebastiano, arcivescovo di Damasco.

IV. Schreiben des Nuntius Tanara an den Staatssekretär Spada vom 6. Febr. 1694. Vol. 226.

La lettera, con cui Vostra Eminenza si è degnata, accennarmi i motivi, per li quali la Santità di Nostro Signor ha stimato, dovere astenersi per hora di porre la mano negl' affari concernenti la Compagnia di Giesù, è stata communicata da me al Signor Conte Kinsky, acciocchè Sua Eccellenza possa non solo renderne conto alla Maestà dell' imperatore, ma ancora riconoscere, con quali sentimenti di beneficenza egli sia riguardato da Sua Beatitudine[3]) ecc.

Vienna, 6 Febbraio 1694. Antonio Sebastiano, arcivescovo di Damasco.

V. Schreiben des Nuntius Tanara an den Staatssekretär Spada vom 13. März 1694.

La risposta, di cui Vostra Eminenza si degnò alli 16

1) Über die congregatio novennalis vgl. die vorhergehende Note.

2) Vgl. Döllinger-Reusch I 224 II 120.

3) Von Innocenz XII (Pignatelli) berichtet Kardinal Forbin Janson an Ludwig XIV: „Sa première maxime est que les papes doivent bien vivre avec les princes". Vgl. E. Michaud, Le conclave, Revue internat. de Théol. 1904 (XII.) Nr. 47, 408.

gennaro honorare le istanze portate da me in nome dell' imperatore, acciocchè fosse sospesa o differita la congregazione risoluta ultimamente[1]) dalli padri della Compagnia di Giesù, conteneva bensì espressione copiose della propensione paterna di Nostro Signor a compiacere qualsisia desiderio di Sua Maestà, ma nello stesso tempo deduceva ragioni efficaci per rimostrare, che conveniva presentemente a Sua Beatitudine il lasciare correre le cose, e che nel sol beneficio del tempo poteva riporsi la speranza di vedere sodisfatta la premura di questa Corte nelli vantaggi della Compagnia. Ciò stante senza chiedere audienza all' imperatore, hebbi per bene di parlare della materia solamente col Signor Conte Kinsky, che mi ne haveva discorso già per parte di Sua Maestà, e di lasciargli a titolo di confidenza la lettera istessa, che due giorni doppo mi[2]) fù resa et accompagnata con sentimenti di dispiacere per non essersi potuto ottenere una grazia, la quale si diceva dipendere dal puro arbitrio di Sua Santità et esse capace di consolare in estremo Sua Maestà e di prevenire sconcerti gravissimi nella Compagnia con detrimento del credito di essa e conseguentemente della propagazione della santa fede.

Risposi, apparere dal tenore della lettera, che questi motivi appunto del bene della Compagnia e della religione cattolica eccitavano la sollecitudine pastorale di Nostro Signor a pensare seriamente a quei provvedimenti, che l'importanza dell' affare può esigere, e che si potranno andare maturando prima che giunga il termino prefisso all' adunanza della congregazione. In fine del discorso il Signor

1) Der Beſchluß wurde am 18. Nov. 1693 gefaßt, ſo daß der General die außerordentliche General-Kongregation binnen 18 Monaten, alſo ſpäteſtens für den Juni 1695 zu berufen hatte.

2) Die Abſchrift hat ne.

Conte aggiunsè attestati e proteste di riconoscimento humilissimo per la memoria, che Sua Beatitudine si degna conservare dell' ossequio dedicato alla Santità Sua, mentre fu nunzio in Polonia [1]) ecc.

In appresso da un altro soggetto di essere minore mi è stato accennato, crescere sempre gl'indizj, che siano imminenti alla Compagnia sconcerti gravissimi, intendendosi, che si prohibirà alli giesuiti spagnoli il trasferirsi alla congregazione e che col solo sospenderla si può da Sua Beatitudine apportare rimedio a tanti e così strepitosi inconvenienti. Indi si è passato a significarmi, che il padri assistenti contro le regole sostanziali dell' istituto e contro il decreto d'una congregazione generale vogliono ambire il voto decisivo [2]), che per agevolare il conseguimento del fine loro procurano d'imprimere nell' animo di Sua Santità, essere il padre Generale poco atto a governare il vasto corpo della Compagnia: che sarà facile a lui di dare buon saggio di sua condotta e delle sue disposizioni, se si individueranno li (= i) suoi supposti difetti, e che, quand' anche fosse mediocre il suo governo, la Compagnia col suffrirlo sino al novennio, in cui deve naturalmente convocarsi una congregazione generale [3]), patirebbe pregiudizio di gran lungo in-

1) Papſt Innocenz XII war (als Antonio Pignatelli) unter Innocenz X Nuntius in Florenz, Polen (Warſchau) und Wien geweſen. Vgl. Ranke S. 207* Joſ. Fiedler 432. E. Michaud a. a. O. Nr. 45, 12. F. Pometti, Archivio 334: Monsignor Pignatelli, nunzio a Varsavia.

2) Mit 17 gegen 16 Stimmen wurde die Abhaltung der congregatio generalis extraordinaria beſchloſſen. Die Statuten der Geſellſchaft Jeſu forderten aber eine Stimme über die Hälfte („plura medietate vota"). Da die Hälfte von 33 Stimmen ſechzehn und eine halbe macht, ſo betrug die erlangte Mehrheit nur eine halbe Stimme. Vgl. Döllinger-Reuſch I 227 f. II 123 ff. F. Ter Haar S. 80.

3) Im Jahre 1696, vgl. oben S. 104 A. 4.

feriore a quello, a cui hora soggiata nella disunione del capo da alcuni delli membri principali [1]), e che può divenire maggiore, anzi irreparabile, se si persiste nel disegno, di celebrare la congregazione determinata ultimamente [2]).

Jo ho risposto, constare a Sua Maestà, che tutto ciò si pondera attentamente da Nostro Signor e doversi attendere, quanto saprà [3]) risolvere la prudenza infinita di Sua Beatitudine, ma si come non si esprimeva, che tali rappresentazioni fossero insinuate d'ordine dell' imperatore, così non ho preso impegno di rendere conto a Vostra Eminenza, alla quale faccio profondo inchino.

Vienna, 13 Marzo 1694. Antonio Sebastiano, arcivescovo di Damasco.

VI. Schreiben des Staatssekretärs Spada an den Nuntius Tanara vom 2. Mai 1694. Nunziatura di Germania vol. 219.

A Monsignor Nunzio in Vienna, 2 Maggio 1694.

Al particolare della nota congregazione dei padri gesuiti, nel quale in nome di Sua Maestà Cesarea si stesse in lungo discorso con Vostra Signoria Illustrissima il Signor Conte di Kinsky, altro non posso aggiungere in risposta se non che duole in singolar maniera a Nostro Signore di vedere, che i principi vi s'interessino, poichè in tal caso è certo, che saranno molti e gravi scandali e gli altri mali, che ne verranno, overo [4]) al contrario, se i medesimi principi si contenteranno di lasciar in loro piena libertà i religiosi predetti, non vi è dubbio, che dopo anche qualche disunione d'animi non siano i padri medesimi per riunirsi

1) D. h. die Assistenten des Generals.

2) 18. Nov. 1693.

3) Die Abschrift hat sopra.

4) Die Abschrift scheint ove zu haben; vielleicht ist che (daß im Gegenteil) oder ma zu lesen. Der Sinn ist deutlich genug.

e camminar fra loro di buon concerto, ben potendo [1]) essi riflettere e conoscere ad un tempo, che in altra maniera si screditerebbero affato e riuscisca loro d'esser la favola di tutte le nazioni con scandalo et ignominia irreparabile.

Cardinale segretario di Stato, F. Spada [2]).

VII. Schreiben des Nuntius Tanara an den Staatssekretär Spada vom 24. Juli 1694. Nunziatura di Germania vol. 227.

L'imperatore nell' ultima audienza si è degnato, accennarmi reiteratamente [3]) le sue premure nel negozio delli padri Giesuiti e rinnovarmi il cenno di supplicare humilmente Nostro Signor a provvedere al bene della Compagnia, a cui, si può credere, soprasti un pericolo gravissimo, se si convoca la congregazione generale [4]). Risposi a Sua Maestà, essere sommamente a cuore a Sua Beatitudine l'affare et apparirne una nuova prova evidentissima dall' havere la Santità Sua deputato una congregazione particolare di cardinali per discutere [5]) le difficoltà insorte circa la convocazione predetta [6]). Haveva già precedentemente fatto rappresentare all' imperatore il tenore della cifra inviatami da Vostra Eminenza alli 8 maggio, et haveva al-

1) Die Abschrift bietet deutlich, aber sicherlich unrichtig potando.

2) Die Unterschrift lautet in unserer Abschrift C. Sec. d. St., worauf zwei völlig unleserliche Buchstaben folgen, wohl die Anfangsbuchstaben des Vor- und Zunamens des Staatssekretärs.

3) Die Abschrift hat reiteramente.

4) Der Beschluß der Kongregation der Prokuratoren vom 18. Nov. 1693 kam nicht zur Ausführung. Eine Kommission von fünf Kardinälen erklärte sich ihrer Majorität nach gegen die Giltigkeit der Entscheidung, so daß der Papst die außerordentliche General-Kongregation absagte. Sieger war somit der Ordensgeneral P. Thyrsus Gonzalez. Vgl. Döllinger-Reusch I 230 f. F. Ter Haar S. 80.

5) Die Abschrift bietet deutlich discutare.

6) Über die vom Papst beauftragte Kommission s. Döllinger-Reusch I 229 f.

tresì udito, essere stato avvisato a Sua Maestà, che per lasciare al padre Generale la libertà e facoltà d'esercitare le prerogative competenti al suo carattere sarebbe stato desiderabile, che potesse definirsi da lui in prima istanza la questione controversa, e che poi solamente si ricorresse in grado d'appellazione dalla sua sentenza all' autorità suprema di Nostro Signore. Attenderò perciò da Vostra Eminenza comandamenti ulteriori e Le faccio profondo inchino.

Di Vostra Eminenza Umilissimo [1])

Vienna, 24 Luglio 1694. Antonio Sebastiano, arcivescovo di Damasco.

VIII. Schreiben des Nuntius Tanara an den Staatssekretär Spada vom 11. Sept. 1694. Nunziatura di Germania vol. 227.

Il Signor Conte Kinsky è venuto a ringraziarmi in nome dell' imperatore degli offizj, ch'io ho impiegato d'ordine di Sua Maestà nell' affare delli padri Giesuiti ecc.

Vienna, 11 Settembre 1694. Antonio Sebastiano, arcivescovo di Damasco.

IX. Schreiben des Staatssekretärs an den Nuntius Santa Croce in Wien vom 23. Febr. 1697.

I desiderj della Santità di Nostro Signore non tendono che al bene della religione et alla quiete degli ordini, che devono inspirarne maggiormente il culto alli popoli. Onde nei [2]) documenti qui dati ai padri della Compagnia di Giesù, che hanno assistito alla congregazine generale [3]), ha Sua Beatitudine secondato puramente il consueto Suo

1) Die Abschrift bietet deutlich „Di V. Em. U.“

2) Die Abschrift hat ne.

3) Gemeint ist die 14. General-Kongregation von 1696, die als congregatio novennalis, genau neun Jahre nach der 13., auf den 8. Sept. angesetzt, mit Genehmigung des Papstes aber auf den 15. Nov. verschoben wurde. Vgl. Döllinger-Reusch I 250. F. Ter Haar 106.

ardentissimo zelo et in ogni modo S'è compiaciuto, che la Maestà dell' imperatore habbia preso anche indi motivo di commendarlo.

Dieſes letzte Dokument trägt keine Unterſchrift, iſt datiert „Vienna, 23 Febbraio 1697" und adreſſiert „A Monsignor Santa Croce [1])". Über demſelben ſteht in unſerer Abſchrift die Bemerkung: „Minute originali di lettera scritta dal Cardinale Segretario di Stato [2]) al Nunzio di Vienna 1697". Sollte die Bezeichnung „Originalauszüge" ſich auf alle neun Schreiben beziehen, da die Bemerkung auf dem erſten Blatt unſerer Abſchrift angebracht iſt? Dann wäre die Abbreviatur „di lett. scrit." in „di lettere scritte" aufzulöſen. Tatſächlich ſind aber nur zwei Schreiben an den Nuntius, die übrigen ſieben von dem Nuntius an den Staatsſekretär gerichtet. Deshalb und namentlich wegen des Datums (1697) haben wir dieſes Dokument nicht an den Anfang, ſondern an den Schluß der Sammlung geſtellt. Der hohe Wert dieſer Urkunden wird von dieſer Frage nicht berührt. In ihrem Inhalte liegt die Berechtigung für ihre Veröffentlichung.

1) Über Santa Croce, früher Nuntius in Polen, vgl. Biſchoffshauſen S. 125. Über Tanara, vorher Nuntius in Köln und Liſſabon, ebda. S. 130 und J. Fiedler a. a. O. S. 332.

2) Die Abſchrift bietet außer den voll geſchriebenen Worten die Abkürzung: »di lett. scrit. dal C. S. d. S.«

II.

Rezensionen.

Geschichte des Volkes Israel von D. **Hermann Guthe**, Prof. in Leipzig. 2. Aufl. Mit einem Plan von Jerusalem und einer Übersichtskarte. Tübingen und Leipzig, Mohr (Siebeck) 1904. XV. 354 S. 8°. Preis: M. 6.

Die erste Auflage (erschienen 1899) gelangte in dieser Zeitschrift nicht zur Anzeige. Die Charakterisierung des inneren Verhältnisses der beiden Auflagen darf sich daher wohl auf die allgemeine Bemerkung beschränken, daß die zweite Auflage außer den beiden Karten noch fernere, ziemlich beträchtliche Erweiterungen des Stoffes aufweist.

Der Gesamtstoff ist nach drei „Zeiträumen" (von den Anfängen des Volkes Israel bis zum Königtum Davids — das Volk Israel unter Königen — das Judentum) gegliedert.

Die Patriarchen-Geschichte wird nicht als solche, d. h. als wirkliche Geschichte anerkannt. Jakob, Isaak, Ismael seien heroes eponymi, „Gestalten, welche die Sage aus Stammes- oder Ortsnamen herausgesponnen hat" (S. 181). Das Bild Abrahams allerdings enthalte einen geschichtlichen Kern, der aber bereits im Sinne des Ahnenkultes umgeprägt sei (S. 182). Die Heimat des hebräischen Volkes sei die syrische Wüste. Hier lebten die Hebräer als Hirten, und von hier aus drangen sie bereits im 15. Jahrh. v. Chr. nach Kanaan vor, denn die durch die Amarna-Tafeln bezeugten Chabiri dürfen als identisch mit den Hebräern gelten (S. 21). Diesem ersten Eindringen hebräischer Stämme in Kanaan folgte später ein zweiter Zug, der von Ägypten ausging. Auch nach Ägypten hatte sich nämlich von der syrischen Wüste aus ein

Teil der hebräischen Hirten gewendet, um am Ostrande des Nildelta seine Zelte, wie vordem in der Wüste, aufzuschlagen (S. 23). Diese ägyptischen Hebräer nun wurden durch Moses wieder in die Wüste geführt. Hier, in der Wüste, wurde ihnen eine neue Religion verkündet und eine neue Rechtsordnung geschaffen. Die Religion sowohl als die Rechtsordnung gründeten sich auf den Namen Jahwes. Von der Wüste aus drangen die ägyptischen Hebräer in das Land Kanaan ein, jedoch nicht alle auf einmal als ein einiges Volk, sondern nach und nach in zerstreuten Zügen. Dieses allmählige Einrücken soll sich ausprägen in dem Schema vom Alter der 12 Stämme. Daß ein Stamm, bezw. sein Stammvater älter heißt als ein anderer, bedeute nur, daß die nach ihm genannte Gemeinschaft früher eingewandert sei. Die 12 Stämme seien niemals gleichzeitig vorhanden gewesen. „Ihre Anordnung und Gruppierung gehe darauf zurück, daß man sie nach der Zeit ihrer Ansiedlung, ihres Übergangs zum festen Wohnen oder auch ihrer Entstehung im Lande Kanaan verbunden und auseinander gehalten hat“ (S. 49). Später, nachdem die Hebräer im Lande Kanaan sich festgesetzt hatten, wollten wieder andere Wüstenstämme nachrücken, die Midianiter, die Amalekiter und von Westen her ein Stamm, der allerdings kein Wüstenstamm war, die Philister. Die gemeinsame Gefahr führte zum festeren Zusammenschluß der hebräischen Stämme und schließlich zum Volkskönigtum, indem Samuel, dem Willen des Volkes nachgebend, als ersten König Saul einsetzte. Bald aber trat der Stamm Juda in den Vordergrund, da David, zuerst Stammkönig von Juda, diesen Stamm mit den nördlichen Stämmen vereinigte: so war Israel zu einem einigen Volke geworden.

Aus der Behandlung des zweiten Zeitraums, der in drei Abschnitte (das davidische Volkskönigtum — das Doppelkönigtum Israel und Juda — das Königreich Juda) gegliedert ist, seien die der Chronologie gewidmeten Abschnitte, § 43. 49. 69 besonders ausgehoben.

Der dritte Zeitraum umfaßt in vier Abschnitten: die Entstehung des Judentums — die jüdische Gemeinde bis zur Herrschaft

der Hasmonäer — das Hasmonäerreich — Judäa unter römischer Oberherrschaft. Der Orientierung über die Chronologie dienen in diesem Abschnitte die Tabellen über die achämenidischen, ptolemäischen und seleukidischen Könige, sowie über die jüdischen Hohenpriester (S. 293. 300. 301. 311)[1]). In der Darstellung des ersten der obigen 4 Abschnitte tritt der Verf. denjenigen Forschern bei, welche zwischen Scheschbazzar und Serubbabel als zwei Persönlichkeiten scheiden. Nehemias' und Esras Zeit setzt er unter Artaxerxes I an.

Die einzelnen Abschnitte und Paragraphen sind durch das ganze Werk hin mit gut ausgewählten und unparteiisch gehaltenen Literaturverzeichnissen ausgestattet. Sachlich vermag ich der Auffassung des Verfassers in vielen Punkten nicht zuzustimmen, so vor allem nicht seinen im Obigen skizzierten Ansichten über den Verlauf der ältesten Geschichte Israels von der patriarchalischen Zeit ab bis zur Richterzeit. Doch muß ich mich damit begnügen, diesen Widerspruch festzustellen, auf eine Kritik der Einzelheiten einzugehen, ist im Rahmen einer literarischen Anzeige bei den Raumverhältnissen unserer Zeitschrift nicht möglich. Vetter.

Die Bücher Samuels (Erstes und zweites Buch der Könige) übers. u. erkl. von Dr. P. **Nivard Schlögl** O. Cist., Prof. d. A. T. u. d. orient. Spr. an d. theol. Hauslehranstalt in Heiligenkreuz. Wien, Mayer u. Co. 1904. XXI. 202 + 159 S. gr. 8°. (Kurz gef. wissensch. Kommentar zu d. hl. Schr. d. A. T., herausgeg. v. Prof. Dr. Bernhard Schäfer: Abt. I, Bd. 3, I. Hälfte) Preis: M. 8.40.

Der Verfasser dieses Kommentars hat die Aufgabe einer Samuel-Erklärung ganz richtig erkannt und mit ebensoviel Fleiß als Gelehrsamkeit sich dieser Aufgabe zu entledigen gesucht. Ein Kommentator der Bücher Samuels muß in erster Linie den textkritischen Problemen seine Aufmerksamkeit widmen: dies geschieht hier in der

1) In der Liste über die Achämeniden steht sowohl in der ersten Auflage (S. 271) als in der zweiten (S. 293) als offenbares Versehen bei Darius III die Ziffer 321 statt 331.

Tat, und zwar mit gleicher Gründlichkeit von Anfang bis zu Ende. Über die prinzipiellen Gesichtspunkte, welche für Anordnung und Herstellung des Textes als maßgebend erachtet wurden, spricht sich der Herausgeber zwar systematisch nicht aus (wie es z. B. Peters in der Einleitung zu seiner kritischen Sirach-Ausgabe S. 73 ff. tut), aber tatsächlich scheint doch gesagt werden zu können, daß die Auktorität der lucianischen Rezension dem Herausgeber vor allem als maßgebend gegolten, und, wie wir urteilen möchten, mit Recht gegolten hat. Die bisherige textkritische Literatur zu den Büchern Samuels, insbesondere die Emendations-Vorschläge von Wellhausen, Klostermann, Budde, Peters sind ausgiebig benützt und registriert. Das Emendations-Verfahren ist methodisch, d. h. die Vorschläge stützen sich auf die in der Überlieferung jeweils positiv gegebenen Möglichkeiten, unter Verzicht auf bloßes Raten. Ganz freilich hat sich Schlögl der Versuchung zu einfachen Konjekturen (z. B. zu I, 1, 9. 13, 7.) und zu allzu kühnen, wenn auch ingeniösen Vermutungen (vgl. z. B. zu I, 16, 5) nicht entzogen. Für dringend wünschenswert möchten wir erachten, daß die zahlreichen und umfassenden Abweichungen von MT, welche der von Schlögl hergestellte Text schießlich aufweist, in der Spalte, welche den deutschen Wortlaut enthält, irgendwie durch den Druck kenntlich gemacht worden wären. Ebenso wäre eine übersichtliche Zusammenstellung der gebrauchten Abkürzungen keine überflüssige Beigabe gewesen. Und endlich würde gewiß mancher Exeget mit uns dankbar sein für die Anfügung eines Registers, welches das Nachschlagen über wichtigere Bemerkungen im Kommentar ermöglichen würde. Vielleicht lassen sich derartige Wünsche in der bei der Trefflichkeit dieses Kommentars sicher zu erhoffenden zweiten Auflage berücksichtigen.

Den literarkritischen Problemen gegenüber faßt sich Schlögl ziemlich kurz. Eine klare Quellenscheidung hat zwar bei den Büchern Samuels ihre besonderen Schwierigkeiten, und die zahlreichen Versuche moderner Kritik haben in dieser Hinsicht wenig überzeugende Ergebnisse geliefert, aber das erscheint uns doch als feststehend, daß in dem Abschnitt II, 9—20 Auszüge aus einer eigenen Quellenschrift zur wortgetreuen Wiedergabe gelangen, und zwar aus

einer Quellenschrift, deren Abfassung nahe an die Zeit Davids hinanreichen muß. Der Auffassung, welche Sch. S. XVI und wiederholt im Verlaufe der Erklärung zum Ausdruck bringt, daß die Bücher Samuels der „Auszug eines ausführlichen Geschichtswerkes, das leider verloren gegangen ist", seien, vermag ich nicht beizutreten, wohl aber der anderen Annahme Schlögls, daß die Bücher Samuels eine Reihe von Parallelberichten enthalten, aus deren Vergleichung erst die historische Kritik den geschichtlichen Tatbestand klarzulegen suchen muß. Nur möchte ich die Schwierigkeiten, die aus einer solchen Annahme etwa in dogmatischer Hinsicht zu erwachsen scheinen, nicht in der Weise zu lösen suchen, wie es von Schlögl S. VIII in der Vorrede geschieht. Ob diese Parallelberichte, bezw. ein (etwa später) eingeschobener Parallelbericht „geradeso als inspiriert anzusehen seien, wie das übrige Samuelbuch" — so darf man die Frage überhaupt nicht stellen, sondern das Problem ist zu fassen nach Analogie des Buches Job, in dem auch weder die Reden Jobs noch die seiner Freunde inspiriert sind, vielmehr inspiriert ist im Buche Job nur die Auffassung des Dichters, die letztere aber muß erst aus dem Zusammenhange des Ganzen erschlossen werden. Ebenso kann in historischen Büchern des Kanons der inspirierte Verfasser, wenn er über ein und denselben Vorgang in seinen Quellen mehrere Versionen findet, sämtliche Versionen aufgenommen haben, ohne sich für eine derselben entscheiden zu wollen. Da, wo die Sache so liegt — und in den Büchern Samuels, z. B. bei dem Bericht über die Königswahl ist das der Fall — wird der inspirierte Charakter des ganzen Buches durch die Frage, inwieweit der eine oder andere der Parallelberichte geschichtlich sei, gar nicht berührt. Und insofern hat die Anwendung historischer Kritik ihre theologisch ganz wohl begründete Berechtigung. Vetter.

Der erste und zweite Brief Pauli an die Korinther erklärt von Prof. Dr. **A. Schäfer.** Münster i. W. Aschendorff 1903. 553 S. gr. 8°. Mk. 8,25.

Der Verf. spricht sich im Vorwort über die Gründe aus,

welche eine Verzögerung in der Publikation dieſes Bandes ſeiner Erklärung des N. T. herbeigeführt haben und betont zugleich, daß die früher dargelegten Grundſätze für ihn auch bei der Interpretation von I. und II. Kor. maßgebend geweſen ſeien. In der Einleitung zum Kommentar über I Kor. wird (S. 1—4) eine Darſtellung der Entſtehung der korinthiſchen Chriſtengemeinde bis zu der Zeit der Kompoſition des Briefs gegeben. Die Spezialerklärung wird in einzelnen Abſchnitten geboten ohne Zugrundelegung der ſonſt vielfach üblichen Zweiteilung des Sendſchreibens, während eine ſolche bei II Kor. angenommen wird (S. 359). Der neue Band verdient gleich dem früheren in vielfacher Beziehung Anerkennung; der Verf. hat ſich auch hier namentlich um die Darlegung des Gedankenganges eifrigſt bemüht. Nach einer Seite wurde Rez. weniger befriedigt. Es durfte von einer neuen Bearbeitung der beiden Korintherbriefe eine Löſung der an dieſe Dokumente ſich anknüpfenden ſchwierigen kritiſchen Fragen oder wenigſtens eine weſentliche Förderung in der Richtung nach einer definitiven Entſcheidung erwartet werden. Dieſe Erwartung wird durch die Arbeit Sch.'s doch wohl nicht ganz erfüllt. Die Frage nach der Eigenart der Parteien in der korinthiſchen Gemeinde zur Zeit der Abfaſſung der Briefe kam zu I Kor. 1, 11 f. S. 30 ff. zur Erörterung; was indes hier über die ſog. Chriſtusleute (S. 33) vorgebracht iſt, genügt nicht; es wird ja freilich S. 31 auf die Einleitung verwieſen; aber das dort (S. 7) über die Chriſtiner Geſagte tut nichts zur Sache; denn „es wird die Entſcheidung dieſer viel behandelten Frage auf die Erklärung der Stelle 1, 12 verſchoben". Ähnlich liegt es mit dem Punkte betreffs der Reiſen Pauli nach Korinth. In der Einleitung zu I Kor. S. 4 wird mit vollſtem Rechte ausgeſprochen: bis zur Abfaſſung unſeres erſten Briefes hatte der Apoſtel Korinth nicht wieder beſucht. Aber zwiſchen der Abfaſſung von I und II Kor.? Ja, ſo wird in der Einleitung zu II Kor. S. 354 dargelegt (vgl. S. 386. 500 u. 548). Gegen dieſe Auslegung hat unter anderen Zahn (Einl. I, 233) ſchwerwiegende Argumente vorgebracht und Val. Weber nennt dieſe Auslegung geradezu ein „Phantaſieren" der Exegeten (Bibl. Zeitſchr.

1903 S. 69). Ohne eine Anfrage an dieſe beiden Gelehrten zu richten, möchte ich mit aller Sicherheit behaupten, daß keiner von beiden durch die Ausführung Sch. beeinflußt oder gar bekehrt werden dürfte. Ein dritter Punkt ſei geſtreift: war die Verfaſſung der chriſtl. Gemeinde in Korinth eine Nachbildung der religiöſen Genoſſenſchaften der Griechen? Nein, antwortet der Verf. (Einl. zu I Kor. S. 5), aber „das ſchließt nicht aus, daß die griechiſchen religiöſen Einrichtungen Anknüpfungspunkte für die Einführung und Ausgeſtaltung des chr. Gemeindelebens geboten haben". Gewiß ſehr vorſichtig, aber auch das haut nicht und ſticht nicht.

Belſer.

Commentarius in **Evangelium secundum Matthaeum.** Editio altera, aucta et emendata Auctore **Josepho Knabenbauer** S. J. Paris, Lethielleux 1903.

Der im J. 1892 publizierte Kommentar über das Matthäusevangelium hat in dieſer Zeitſchrift (1895 S. 692—696) eine ausführliche Beſprechung gefunden. Nunmehr iſt die zweite Auflage, gleichfalls wieder in lateiniſcher Sprache, erſchienen, auch diesmal in zwei Bänden; der erſte umfaßt Kap. 1—13; der zweite 14 bis 28. Die neue Aufl. führt ſich als vermehrte und verbeſſerte ein. Doch hat dem äußeren Umfang nach nur der erſte Band einen Zuwachs erfahren und zwar einen mäßigen: 568 Seiten gegenüber 552 der erſten Ausgabe, während der zweite Band eine Abnahme von 10 Seiten, 576 gegenüber von 586, aufweiſt. Die Zunahme iſt ſonach im ganzen gering, was indes in keiner Weiſe getadelt werden ſoll, ſondern ſicher überall Beifall finden wird, da die Erklärung von Anfang an auf breiter Grundlage gegeben worden iſt. Eine Verbeſſerung iſt vielerorts wahrzunehmen. Hervorheben möchte Rez. eine ſolche gleich in dem Abſchnitt über die Einleitungsfragen, ſpeziell in dem Kapitel II: Abfaſſung des Evangeliums durch Matthäus (p. 3—13). Dieſes Kapitel, um vier Seiten ſtärker als früher, hat bedeutend an Überſichtlichkeit gewonnen. Die Frage nach der urſprünglichen Geſtalt der Evangelienſchrift, hebräiſche oder aramäiſche Sprache, iſt ausführlicher behandelt und im Sinne des zweiten Teils beantwortet; der Frage nach

der Zeit der Kompoſition iſt dort jetzt eine beſondere Berückſichtigung geworden (p. 12 f.), wenngleich der Verfaſſer ſich dabei großer Zurückhaltung befleißigt. Einer ganz gründlichen Durchſicht wurde ferner die Ausführung über Matth. 26, 17 unterzogen; gewiſſe neuere und neueſte Auffaſſungen fanden eine Würdigung; freilich iſt das Reſultat im allgemeinen dasſelbe geblieben: auch heute glaubt K. die bekannte Schwierigkeit, die aus der Vergleichung des Matthäus und der beiden andern Synoptiker mit Johannes erwächſt, durch die Annahme beſeitigen zu können, die Judäer hätten eine Verlegung des Paſſafeſtes vom 15. auf den 16. Niſan vorgenommen, ſo daß Jeſus allerdings am 15. Niſan, aber am Tage vor dem Oſterfeſte (im engeren Sinn) gekreuzigt wurde. Die Auslegung wird heute nicht mehr als gangbar betrachtet werden, ebenſowenig als die andere von Chwolſon, die K. lobt (p. 422); was indes Anerkennung ſeitens des Rez. findet, iſt die ruhige und nach keiner Seite verletzende Behandlung der ganzen Materie. Vielleicht hätte die beſſernde Hand zum Vorteil der Sache auch bei der Erklärung von 4, 12 und 13 (p. 167) angelegt werden können. Das *ἀνεχώρησε*, secessit, dürfte ebenſowenig wie 14, 13 als ein Entweichen nach einem ſichereren Ort aufzufaſſen ſein, ſondern als ein Weggehen von der Hauptlandſchaft Paläſtinas, Judäa, nach dem „obſkuren“ Galiläa. Was aber *καταλιπών* betrifft, ſo kann wohl Luk. 4, 16—30 nicht zur Interpretation herangezogen werden, da Lukas ſicher den Beſuch in Nazareth nicht vor der Reiſe nach Kapharnaum anſetzen will, ſondern dieſes Ereignis per anticipationem an jene Stelle ſetzt. Zu 5, 13 (p. 207 ff.) möchte Rez. einigen Aufſchluß über die Urſache des glücklichen Zuſtandes der Apoſtel und übrigen Jünger und zu 28, 18 (p. 570) eine eindringlichere Erklärung der Worte *ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς*: der Heiland ſteht als Gottmenſch vor den Apoſteln; wie kann er ſagen, ihm ſei auch als Menſch alle Gewalt übergeben? Nach der herrſchenden Anſicht der Theologen wurde doch Jeſus ſeiner menſchlichen Natur nach erſt bei der Himmelfahrt in „die Herrſchermacht über das All“ (Epheſ. 1, 22) eingeſetzt.

Belſer.

Bibliſche Zeitſchrift in Verbindung mit der Redaktion der „Bibliſchen Studien“ herausgegeben von Dr. J. **Göttsberger** und Dr. J. **Sickenberger**, Prof. a. d. Univerſität München. Erſter Jahrg. 1903. Freiburg, Herder. 8°. M. 12.

Seit der Encyklika „Providentissimus Deus“ Leo's XIII hat das Studium und die wiſſenſchaftliche Verteidigung der hl. Schrift auf katholiſcher Seite ſichtbar einen erfreulichen Aufſchwung genommen. Eine Frucht der päpſtlichen Anregung und zugleich ein Zeugnis dieſes Aufſchwunges waren in Deutſchland zunächſt die „Bibliſchen Studien“. Da aber dieſe in zwangloſer Folge erſcheinenden „Studien“ nur für Aufnahme von umfaſſenderen Traktaten beſtimmt ſind, ſo fehlte es noch an einer Fachzeitſchrift. Der nunmehr glücklich zuſtande gekommenen „Bibliſchen Zeitſchrift“ fällt eine hohe Aufgabe und damit auch eine große Verantwortung zu. Sie ſoll und will mitwirken zur Hebung und Förderung bibelwiſſenſchaftlichen Intereſſes, orientieren über die ſo verſchiedenen und teilweiſe ihrem eigenen Standpunkt ſo ſehr entgegengeſetzten Strömungen, Richtungen, Meinungen, Theſen und Hypotheſen und über die weitverzweigte einſchlägige Literatur überſichtlich unterrichten. Eine Durchſicht des erſten Jahrganges zeigt, daß das neue Unternehmen eifrigſt bemüht iſt, dieſen hohen und ſchweren Aufgaben nach Kräften gerecht zu werden.

Die „Bibliſche Zeitſchrift“ zieht in den Bereich ihrer Unterſuchungen und Beſprechungen außer der eigentlichen Exegeſe die Einleitungsfragen, Hermeneutik, bibliſche Theologie, Text- und Literarkritik, bibliſche Philologie, Archäologie, Geographie, bibliſche Zeitgeſchichte und endlich die Geſchichte der verſchiedenen bibliſchen Wiſſenſchaften. Die Einrichtung iſt dieſe: Etwa zwei Drittel jedes Heftes ſind den „Abhandlungen“ gewidmet, das letzte Drittel entfällt auf die „Beſprechungen“ und „Bibliographiſchen Notizen“. Die letzteren enthalten meiſt wenigſtens eine knappe Angabe über Inhalt, Tendenz, Schlußergebniſſe des betreffenden Werkes oder Zeitſchriftenartikels. Nicht ſelten erweitern ſie ſich zu gut orientierenden Referaten und Charakteriſtiken. Wer die Literatur im allgemeinen oder für ein beſtimmtes Gebiet eine ſpezielle Frage im

Auge behalten will, wird hier vorzüglich auf dem Laufenden erhalten. Die Abhandlungen und Besprechungen verteilen sich annähernd gleich auf das Alte und auf das Neue Testament. Dieses äußerlich so zur Darstellung kommende Zusammenwohnen und Zusammenarbeiten der beiden biblischen Zweige ist auch der Ausdruck eines inneren Verhältnisses, das Sickenberger 1904, S. 66, treffend ausspricht.

Die Zeitschrift und ihre Redaktion geht den heute meist mit offenbarungsfeindlicher Tendenz gepflegten Untersuchungen der Religionsvergleichung keineswegs ängstlich aus dem Wege, ist aber ebensowenig gesonnen, die biblischen Tatsachen mittelst Subjektivismus und Willkür in Mythen auflösen zu lassen. Überhaupt zeigt sich durchgehends, daß der Standpunkt kein engherziger ist: man will das Gute, Brauchbare, wissenschaftlich Begründete annehmen und anerkennen, wo man es findet. Mit dem biblischen Kritizismus wird stark gerechnet, nicht immer wie mit einem Gegner, sondern als mit einem Faktor, der mehr oder weniger weit Berücksichtigung, jedenfalls objektive Prüfung beanspruchen kann. Auch der prinzipiellen Frage, wie sich die katholische Exegese zum biblischen Kritizismus zu stellen hat, um ihn mit Dogma und exegetischer Tradition auszugleichen, sowie den verschiedenen Versuchen, sie zu beantworten, wird aufmerksames Interesse zugewendet. Ob hier die richtige Linie immer getroffen ist, wird verschiedene Beurteilung finden. Jedenfalls ist das Streben nach sachlicher Berichterstattung und Würdigung ersichtlich und anzuerkennen. Auf den Inhalt der bisher vorliegenden Aufsätze, die durchweg fachmännischen Federn entstammen, können wir nicht eingehen. Möge die „Biblische Zeitschrift", das wünschen wir aufrichtig, weiten theologischen Kreisen ein sicherer Führer und Ratgeber sein!

Bärenweiler (Württemberg). Dr. E. Dentler.

---

1. **Luther und Luthertum** in der ersten Entwicklung quellenmäßig dargestellt von P. **Heinrich Denifle** O. P. Erster Band. Mainz, Kirchheim 1904. XXIX, 860 S. gr. 8°. M. 10.
2. **Luther** in rationalistischer und christlicher Beleuchtung. Prinzi-

pielle Auseinandersetzung mit A. Harnack und R. Seeberg von P. **H. Denifle** O. P. Mainz, Kirchheim und Co. 1904. 89 S. gr. 8°.

3. **Religionskrieg und Geschichtswissenschaft.** Ein Mahnwort an das deutsche Volk aus Anlaß von Denifles „Luther" von **R. Fester**, Prof. d. Geschichte in Erlangen. München, Beck 1904. 50 S. 8°. M. 1.

Der Verf. hatte nicht von Haus aus den Plan, dieses Werk zu schreiben; seine Studien über den Niedergang des Welt- und Ordensklerus im 15. Jahrhundert und die gleichzeitige Strömung einer sittlichen Erneuerung führten ihn dazu, wie er in der Einleitung erklärt. Dabei ergab sich ihm, daß im Strom des Niedergangs um 1520 eine Wendung sich vollzieht, indem er, wenigstens in Deutschland, in zwei Arme sich teilt; während der eine noch ganz den Charakter der alten Strömung trage, indem die bezüglichen Geistlichen bei all ihrer Sündhaftigkeit doch die Schuld in sich selbst fanden und keinen Stein auf die Kirche und ihre Institute warfen, gleiche die andere, weit stärkere, mehr einer Kloake, einem Sumpfe, als einer Strömung, indem die Schaaren ausgesprungener Klosterleute und abgefallener Priester, denen man jetzt allenthalben begegne, wie auf eine Losung hin alles, was bisher dem Christen und ihnen heilig war, über Bord warfen, Messe, Brevier, Fasten, Cölibat, und ihren Konkubinat, da die Natur ein Zusammenleben von Weib und Mann verlange, als giltige Ehe vor Gott priesen (S. 5 f.). Die Wendung wurde durch Luther herbeigeführt und da er nicht immer so war, wie er von jener Zeit an erscheint, so legte es sich nahe zu untersuchen, wie der Umschlag erfolgte (S. 24 f.).

Einstweilen liegt der erste Teil der Untersuchung vor. Er zerfällt in drei Abschnitte von ungleicher Größe. Der erste (S. 29—53) enthält eine Kritik der neuesten Ausgabe der Werke Luthers, der zweite eine Kritik der Schrift und Lehre Luthers über die Mönchsgelübde und deren Beurteilung durch die protestantischen Theologen; der dritte (S. 374—860) ist überschrieben: der Ausgangspunkt in der Entwicklung Luthers und die Entwicklung selbst;

Gericht über die protestantischen Theologen. Die Ausführung hält sich, soweit sie Luther selbst betrifft, an die bisherigen Editionen seiner Schriften. Im dritten Abschnitt kommt auch der Kommentar zum Römerbrief zur Verwertung, der in der Zeit vom Frühjahr 1515 bis zum Herbst 1516 entstand (413), in der Vatikanischen Bibliothek aufbewahrt wird und bisher noch nicht veröffentlicht wurde. Als Wendepunkt in der Entwicklung Luthers erscheint das Jahr 1515, gegen dessen Ende er bereits erklärt: Die Concupiscenz sei völlig unbesiegbar; Gott habe uns Unmögliches auferlegt; wir können das Gesetz, die Gebote Gottes, nicht erfüllen; alle unsere Werke taugen nichts (407). Man wußte dies im allgemeinen schon bisher (vgl. meine KG. 4. A. S. 430); es wird aber hier deutlicher und bestimmter herausgestellt. Die Ursache dieser Lehre sei das traurige Innere Luthers, sein Hochmut, nicht eine Skrupulosität und Ängstlichkeit, die man katholischerseits bisher dafür ansah (436).

Bei der großen Gelehrsamkeit, die wir an dem Verf. kennen, braucht kaum bemerkt zu werden, daß wir dem Band in verschiedener Beziehung reichliche Belehrung verdanken. Auf der anderen Seite geht er auf manches gar nicht ein, was zur Würdigung Luthers und seines Werkes von wesentlicher Bedeutung ist. In der Einleitung ist wohl von den sittlichen Gebrechen des Welt- und Ordensklerus im ausgehenden Mittelalter die Rede; dagegen werden nicht berührt die zahlreichen und zum Teil großen Mißstände und Mißbräuche, die sich im Laufe der Jahrhunderte im kirchlichen Leben und in der kirchlichen Verwaltung eingebürgert hatten, so im Ablaßwesen, um nur dieses zu nennen, weil es den Anstoß zu Luthers öffentlichem Auftreten gab. Luther wird uns vorgeführt als verkommener und ausgelassener Mönch, als theologischer Ignorant und Fälscher; aber von seinen guten Seiten erfährt man nichts. Beides soll im zweiten Band zur Sprache kommen, und mit Rücksicht darauf werden alle Leser und Kritiker in der Streitschrift (Nro. 2) gebeten abzuwarten. Der Rat soll meinerseits befolgt werden; einiges ist aber schon jetzt zu bemerken. Bei dem Verhältnis, in dem die beiden Bände zu einander stehen,

war es unbedingt geboten, sie zumal vorzulegen, da der erste Band, wenn auch die Einzelheiten im allgemeinen richtig sein mögen, im ganzen doch nur ein Zerrbild bietet und das Verständnis der kirchlichen Katastrophe des 16. Jahrhunderts nur erschwert, indem ein Werk, wie es Luther nun einmal vollbrachte, von einem Mann, wie er hier gezeichnet wird, unmöglich zu erwarten ist. Sodann ist die Sprache aufs lebhafteste zu beklagen. Man mag zwar über einiges hinwegsehen, da man an D. von früher her an einen unfeinen Ton gewöhnt war; zu einiger Entschuldigung mag auch der Umstand dienen, daß gerade in der letzten Zeit wiederholt von protestantischen Theologen unqualifizierbare Ausdrücke gegenüber der katholischen Kirche gebraucht wurden. Aber man durfte auch erwarten, daß er in den reiferen Jahren den Fehler seiner Jugend ablegen, literarischen Anstand lernen und selbst durch die Exzesse einiger protestantischer Gelehrten nicht zum Verharren auf dem alten Weg sich bestimmen lassen würde. Leisetreterei brauchte er deswegen nicht zu üben, wie er in der Vorrede meint; man kann der Wahrheit und seiner Überzeugung auch bei Wahrung des wissenschaftlichen Anstandes einen genügenden Ausdruck geben. Am Schluß des Bandes wird die Hoffnung ausgesprochen, die Protestanten werden einmal in den Ruf einstimmen: Los von Luther, zurück zur Kirche. Dabei wurde aber ein doppeltes übersehen. Wenn D. die Protestanten gewinnen wollte, mußte er sich einer anderen Sprache bedienen. Sie werden die Berichtigungen, die er ihnen bietet, sich nicht entgehen lassen, soweit sie sie begründet finden; im übrigen aber wird sein Buch auf sie mehr abstoßend als anziehend wirken. Sie mögen ferner in einzelnen und selbst vielen Punkten von Luthers Lehre sich lossagen, und sie haben dies zum größten Teil schon getan. Eines aber werden sie auch fortan festhalten, wie sie es bereits bisher bei allen Wandlungen festgehalten haben, die befreiende Tat, von der D. einige Zeilen vorher spricht, und ihretwegen wird Luther ihnen auch fortan als der größte deutsche Mann gelten. Sie werden sich darin auch durch seine Fehler und Schwächen nicht beirren lassen, und wenn D. sich auf sie zum Beweis stützt, daß ihm eine göttliche Sendung abging, so

werden sie ihrerseits den bezüglichen Beweis in seinem Werk finden, das trotz der allergrößten Schwierigkeiten, die ihm entgegenstanden, zur Durchführung gelangte und nächstens auf vier Jahrhunderte zurückblicken kann. Man gebe sich keiner Täuschung hin. Wer die protestantische Welt näher kennt und das Zeugnis der Geschichte in seiner vollen Bedeutung zu würdigen gelernt hat, kann darüber nicht in Zweifel sein.

Wie die zweite Schrift zeigt, hat das Werk Denifles bereits zu einer literarischen Fehde Anlaß gegeben. Eine der Gegenschriften liegt uns auch vor (Nro. 3). Bei ihrer Kürze und allgemeinen Haltung, die sich schon im Titel zu erkennen giebt, ist hier nicht näher auf sie einzugehen. Es sei nur hervorgehoben, daß der Verf. kein einseitiger konfessioneller Gegner ist. Über D. wird S. 32 zwar einerseits bemerkt, er habe bis jetzt für einen Mann der strengen Wissenschaft gegolten und sei nun unter die Fanatiker gegangen, andererseits aber über den Grafen von Hoensbroech, er sei einer der unberufenen Führer der Gegner der katholischen Kirche, ein Einbrecher in die historische Provinz, der dem Gewissenszwang entflohen seine Freiheit mißbrauche. Funk.

Syntax und Stil des Tertullian von Dr. **H. Hoppe**, Oberlehrer am Gymnasium zu Bielefeld. Leipzig, Teubner 1903. VII, 228 S. 8. M. 8.

Wer mit den Schriften Tertullians sich zu befassen hatte, weiß, welch große Mühe sie dem Verständnis bereiten. Norden, Die antike Kunstprosa II (1898), 606, nennt den Afrikaner geradezu den schwierigsten Autor in lateinischer Sprache und die Schrift De pallio insbesondere die schwierigste lateinische Schrift, die er gelesen habe. Dieser Umstand ist wohl auch die Ursache, daß die schriftstellerische Eigentümlichkeit desselben, wenn es auch an einigen kleineren Arbeiten nicht fehlte, nicht so untersucht wurde, wie es der hohen Bedeutung des Autors für die Geschichte der abendländischen Theologie und Kirche wie der lateinischen Sprache angezeigt gewesen wäre. Mit Freude ist es daher zu begrüßen, daß in der vorstehenden Schrift das Versäumte endlich nachgeholt

wird. Der Verf. widmete sich seiner Aufgabe seit 1894, und man wird sagen dürfen, daß er den Gegenstand zum größten Teil erschöpfte. Bei den Kapiteln im zweiten Teil: Neubildungen und Bedeutungsveränderungen (12) und Metapher (15), verhehlte er sich selbst nicht einige Bedenken, da sie eigentlich erst nach Vollendung des lateinischen Thesaurus zu schreiben wären. Aber er tat recht, sie uns nicht vorzuenthalten oder ihretwegen die Publikation zu verzögern. Der Abschluß jenes großen Werkes steht ja noch in weiter Ferne, und auf der anderen Seite werden seine Studien, wie er hofft, und wir glauben, mit Grund hofft, demselben zu gut kommen. Die Schrift darf von den Lesern Tertullians nicht übersehen werden. Funk.

Die päpstlichen Annaten in Deutschland während des 14. Jahrhunderts. Herausgegeben von Dr. **J. P. Kirsch,** o. ö. Prof. a. d. U. Freiburg i. d. Schweiz. Erster Band: Von Johann XXII bis Innocenz VI. (Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte hg. von der Görres-Gesellschaft. IX. Bd.). Paderborn, F. Schöningh. 1903. LVI, 348 S. gr. 8°. M. 13.

Dieses Werk soll die ältesten bekannt gewordenen Register über die Verwaltung deutscher Pfründen durch die Zentralstelle der Kamera im Auszug oder vollständig zur Veröffentlichung bringen. Wie der Hg. in der Einleitung bemerkt, war es seine Absicht, nicht bloß die Einzelsummen für die bezahlten Annaten und deren Gesamtertrag, soweit sich dieser feststellen läßt, dadurch bekannt zu machen, sondern auch die verschiedenen in der Einleitung beschriebenen Register zu charakterisieren. Daher nahm er, außer dem abschließenden Register des Ebbo de Mederio (S. 49—200), wo auch die Notae des Notars Arnaldus Johannis in den Anmerkungen verwertet sind, und den großen Bruchstücken von zwei Originalregistern der Pfründen und Annaten, die dieser Notar führte (S. 201—341), auch Auszüge aus allgemeinen Benefizienregistern der Kamera (S. 1—11; 17—27), sowie einzelne, deutsche Annatensachen betreffende Posten aus den Libri ordinarii (S. 28 bis 46) für die Jahre 1341—60 und mehrere den gleichen Gegen-

stand betreffende Quittungen des Kamerarius Gasbertus de Laval aus der Zeit Johanns XXII (S. 12—17) auf. Unter Annaten versteht er nach der Auffassung des 14. Jahrhunderts die Abgaben, die von den niedrigeren, bezw. unter den Bistümern und Abteien stehenden kirchlichen Pfründen bei ihrer Verleihung durch den Papst an die Kurie zu zahlen waren, während im 15. Jahrhundert mit dem Wort auch die von jenen Stellen erhobenen Abgaben, die Servitien, sowie die sog. Quindennien, d. i. die von Paul II 1469 festgestellten Abgaben, die alle 15 Jahre von den auf immer mit einem anderen kirchlichen Beneficium vereinigten Pfründen zu entrichten waren (S. IX f.), bezeichnet wurden. Eingezahlt wurden die Annaten im 14. Jahrhundert schon anfangs mehrfach, um die Mitte regelmäßig direkt an die Kamera, nicht wie anderwärts an die von dieser ausgeschickten Kollektoren (S. LII). Und daraus erklärt sich, daß die neue Publikation neben der verwandten, die K. 1894 veranstaltete: Die päpstlichen Kollektorien in Deutschland während des 14. Jahrhunderts (vgl. Qu.-Schr. 1895 S. 161), eine Stelle hat. Sie bietet ein würdiges Seitenstück zu dieser, und wir sehen dem Abschluß des Werkes mit lebhaftem Interesse entgegen.

Funk.

Der Friedensplan des Leibniz zur Wiedervereinigung der getrennten christlichen Kirchen aus seinen Verhandlungen mit dem Hofe Ludwigs XIV, Leopolds I und Peters des Großen dargestellt von D. Dr. **F. X. Kiefl,** k. a. o. Lyzealprofessor in Passau. Paderborn, Schöningh 1903. LXXXXIII, 256 S. gr. 8. M. 6.

Der Gegenstand, der hier zur Erörterung kommt, wurde schon wiederholt behandelt. Die früheren Darstellungen ruhen aber alle auf einem sehr beschränkten Quellenmaterial und mußten daher notwendig mehr oder weniger einseitig und fehlerhaft ausfallen. In den letzten Jahrzehnten trat eine Wendung ein; der literarische Nachlaß des großen Gelehrten wurde in bedeutendem Umfang ans Licht gefördert. So war es ein glücklicher Gedanke, auf den Gegenstand zurückzukommen, und wie angezeigt eine neue Untersuchung war, tritt in der vorliegenden Schrift allenthalben zu Tage. Die

Arbeit ist reich an Ergebnissen. Leibniz ist bei seinen Reunionsverhandlungen nicht das bloße Werkzeug des Hofes von Hannover, als das er bisher vielfach galt; die Bestrebungen gingen von ihm selbst aus und nahmen in seinem Leben eine beherrschende Stellung ein. Das Systema theologicum, um diesen Punkt noch hervorzuheben, da ihm ein eigener Exkurs gewidmet ist, hat nicht als der Ausdruck der persönlichen Anschauungen von L. zu gelten; es will vielmehr „lediglich den katholischen Lehrbegriff in einem Lichte darstellen, daß daraus alles nach protestantischer Auffassung Grundstürzende entfernt werde"; es sollte „den Protestanten nicht das katholische Dogma annehmbar machen, sondern ihnen nur Zusammengehen mit den Katholiken ermöglichen auf Grund des Konsenses im Fundamentellen und der Freiheit im Nichtfundamentellen" (S. 239). Die Schrift darf von niemand übersehen werden, der sich mit der religiösen Anschauung von L. befaßt. Eingeteilt ist sie in zwei Abschnitte. Der erste Abschnitt auf den mit lateinischen Zahlen bezeichneten Seiten gibt in Form einer Einleitung die äußere Entwicklung der Reunionsidee im Leben des Leibniz; der zweite enthält die systematische Darstellung des Reunionsplanes. Die Beilagen bieten außer dem bereits erwähnten Exkurs einige bisher unbekannte, bezw. wenig bekannte Dokumente.

Funk.

Die nestorianische Taufliturgie ins Deutsche übersetzt und unter Verwertung der neuesten handschriftlichen Funde historisch-kritisch erforscht von Lic. Dr. **G. Diettrich,** Pfarrer an der Heilandskirche zu Berlin, früher in London. Gießen, Rickert 1903. XXXI, 103 S. gr. 8. M. 4.

Das nestorianische Taufritual war bis vor kurzem durch die ungenügenden Ausgabe von J. A. Assemani im Codex liturgicus ecclesiae universae und von Badger in dem Werk The Nestorians and their rituals 1852 bekannt, bezw. durch Denzinger, in dessen Ritus orientalium I (1863), 364—83 die beiden Texte wiederholt wurden. Eine befriedigende Ausgabe des syrischen Textes veranstaltete die anglikanische erzbischöfliche Mission 1890 zu Urmia,

und drei Jahre ſpäter folgte dieſer Edition eine engliſche Überſetzung. Auf Grund derſelben erhalten wir nun auch eine deutſche Ausgabe. D. beſchränkte ſich aber nicht auf eine einfache Überſetzung; er verglich auch mehrere ſyriſche Handſchriften, deren Lesarten in den Noten und in der umfangreichen textkritiſchen Unterſuchung (S. 55—103), die der Überſetzung beigegeben iſt, mitgeteilt und erörtert werden, und bemühte ſich, das Schriftſtück in zahlreichen Anmerkungen zu erläutern. Die Publikation iſt ſehr dankenswert. Das Ritual verrät im Aufbau Anſchluß an die euchariſtiſche Liturgie. D. meint, daß der Katholikus Jeſujab III 652—61, durch den es im weſentlichen ſeine Ausgeſtaltung erhielt (S. XXVIII), ihm dieſe Form durch Anlehnung an die Liturgie der Apoſtel Adäus und Maris gegeben habe, nennt den betreffenden Nachweis das wichtigſte Reſultat ſeiner Unterſuchung und glaubt, daß ſich daraus höchſt befremdende Erſcheinungen in der Schrift, wie die Idee der Transſubſtantiation in der Konſekrationsordnung u. a. erkläre (S. IV). Die Analogie iſt in der Tat vorhanden. Die Schlüſſe, die daraus gezogen werden, gehen indeſſen weit über das Ziel hinaus. Wie in der euchariſtiſchen ſollen auch in dieſer Taufliturgie die Ideen eines propitiatoriſchen Gedächtnisopfers und der Verwandlung oder Transſubſtantiation der Elemente zum Ausdruck kommen (S. XXVIII ff.). Aber die Stelle, die darüber völlige Klarheit geben ſoll, wurde, wie Baumſtark in ſeiner beachtenswerten Kritik im Oriens christ. III, 219—26 gezeigt hat, mißverſtanden. Statt „Recht und ſchön iſt das Heilige, (bereitet) zu e i n e r göttlichen Natur“ S. 41) iſt zu überſetzen: Recht und ſchön iſt das Heilige (nämlich Waſſer und Öl) für die eine göttliche Natur, und der Sinn iſt: würdig iſt es angewandt zu werden bei der Anrufung der drei Hypoſtaſen dieſer einen Natur.

F u n k.

Neutestamentliche Apokryphen in Verbindung mit Fachgelehrten in deutſcher Überſetzung und mit Einleitungen herausgegeben durch **E. Hennecke.** Tübingen u. Leipzig, Mohr 1904. XII, 28, 558 S. gr. 8. M. 6.

Wie der Herausgeber in der Einleitung bemerkt, werden unter neuteſtamentlichen Apokryphen hier diejenigen Schriftſtücke der altchriſtlichen Epoche vor Origenes verſtanden, die als Hauptbeſtandteil der urchriſtlichen und urkirchlichen Literatur neben und nach der neuteſtamentlichen unter apoſtoliſchen oder engverwandten Titeln teils geradezu den Anſpruch erheben, wie jene als Quellen der Zeit Jeſu ſowie der Apoſtel zu gelten, teils doch formell eine ergänzende Fortführung der im N. T. vorhandenen Literaturgattungen darſtellen: als autoritative und Leſeſchriften neben den neuteſtamentlichen in den Kreiſen der älteſten Kirchen und ihren Abzweigungen eine Zeitlang gebraucht, zum Teil zurückgewieſen und bekämpft, als Quellenwerke des nachapoſtoliſchen Zeitalters ſowie des ſich anſchließenden der Entſtehung der altkatholiſchen Kirche von einzigartiger Bedeutung. Die Schriften werden in ſechs Klaſſen eingeteilt. Wir erhalten 1. die außerkanoniſchen Evangelien, bezw. die von ihnen überlieferten Fragmente, ſamt den verſprengten Herrenworten, den Pilatusakten und der Abgarſage; 2. die Briefe des Klemens, Ignatius, Polykarp und den angeblichen Paulusbrief an die Laodicener; 3. Lehrſchreiben und Predigten: Barnabasbrief, Matthiasüberlieferungen, Miſſionspredigt des Petrus, ſog. 2. Klemensbrief; 4. Kirchenordnungen: Didache und Didaskalia, von oder zu dieſer aber nur eine Einleitung mit Verweiſung auf die anderweitig erfolgende Publikation des Textes; 5. Apokalypſen: des Petrus, Hirt des Hermas, Himmelfahrt Jeſajas, V—VI Eſra, chriſtl. Sibyllinen; 6. Apoſtelgeſchichten: Akten des Paulus, Petrus, Johannes, Andreas, Thomas. Die Sammlung iſt, wie man ſieht, eine vollſtändige. Mit der Aufnahme der Ignatiusbriefe und auch des Polykarpbriefs geht ſie ſogar, wie in der Einleitung nicht unbemerkt bleibt, über den ſtrengen Rahmen hinaus, da dieſe Stücke nicht eine den kanoniſchen Schriften ähnliche Verbreitung erlangt haben; man wird aber die Überſchreitung auch ohne Bezugnahme auf das zur Rechtfertigung angeführte Wort des Theodorus Studita gerne hinnehmen. An der Arbeit beteiligten ſich außer dem Herausgeber fünfzehn Gelehrte, darunter Namen von beſtem Klang. Unter dieſen Umſtänden darf man

etwas Tüchtiges erwarten, und in der Tat wird man nicht getäuſcht. Die Überſetzung iſt, wie ſich mir aus der Lektüre mehrerer Stücke und aus der Veranſtaltung von Stichproben ergab, ebenſo genau als anſprechend; die Einleitungen orientieren trefflich über die Schriften. Sorgfältige Regiſter erleichtern die Benützung. Über die meiſten der in Betracht kommenden Schriftſtücke beſtehen zahlreiche Kontroverſen. Dieſelben konnten nicht unberührt bleiben; die Erörterung iſt aber durchweg beſonnen und maßvoll. Ich laſſe die Punkte hier auf ſich beruhen. Funk.

Grundriß der Religionsphiloſophie. Von D. Dr **A. Dorner.** Leipzig, Verlag der Dürrſchen Buchhandlung 1903. XVIII, 448. S. M. 7.

Es iſt ſchwer über dieſes Buch Bericht zu erſtatten, denn dasſelbe befaßt ſich mit den tiefſten Fragen der Philoſophie und Religionsphiloſophie, der Religion und Religionsgeſchichte und ſtellt alles in einen ſo ſtrengen Entwicklungsgang, daß dem Kritiker nur die Wahl zu prinzipieller Zuſtimmung oder Ablehnung gelaſſen zu ſein ſcheint. Der Verf. verwahrt ſich in der Vorrede gegen diejenigen, welche ſich mehr an hiſtoriſche Glaubensgarantien als an Gott ſelbſt halten und durch jede kritiſche Frage beunruhigt werden oder die Aufgabe der Wiſſenſchaft darin erkennen, daß ſie kirchlichen Wünſchen diene, denn die Zeiten ſeien hoffentlich ein für allemal vorbei, wo die Wiſſenſchaft zur Magd der Kirche gemacht wurde. Man ſollte in einer Zeit, in der der Idealismus im Sinken ſei, das am wenigſten vergeſſen, daß es auch einen Mut der Wahrheit gebe, der Anerkennung verdiene, weil er die Erfüllung einer Pflicht ſei. „Was jeder verlangen muß, der wiſſenſchaftlich arbeitet, iſt dies, daß man nicht mit fremden Maßſtäben ſeine Arbeit meſſe, ſondern ſie mit wiſſenſchaftlicher Parteiloſigkeit prüfe. Wer das nicht kann, der halte ſich von dieſen Gebieten fern, deſſen (?) Selbſtändigkeit weit eher ethiſche Forderung iſt, als die Konſervierung ererbter Vorſtellungen, die ſich überlebt haben“. Es iſt nun leicht abzunehmen, gegen welche Kritiker dieſe geharniſchte Apoſtrophe gerichtet iſt, aber es handelt ſich doch auf beiden Seiten um die ſubjektive

Wahrheit, um die Wahrhaftigkeit. Jeder hält seine Überzeugung für Wahrheit, kann aber nicht den Anspruch machen, daß alle derselben Ansicht seien. Wer den Mut hat seine Überzeugung auszusprechen, auch wenn sie liebgewordenen und wichtigen Anschauungen widerspricht, hat damit noch keinen Beweis für die Wahrheit derselben, ja nicht einmal der wissenschaftlichen Parteilosigkeit gegeben. Es gibt auch einen „Fanatismus" der Wissenschaft, nicht bloß des Glaubens. Man kann nur verlangen, daß man sein Urteil nicht ohne genaue Prüfung abgebe.

Ich beginne aber gern mit dem, worin ich dem Verf. zustimmen kann. Dies betrifft seine Stellung zur Metaphysik und deren Verhältnis zur Religion. Je schroffer gewöhnlich die protestantische Theologie und Philosophie aller Metaphysik gegenübersteht, um so erfreulicher ist es, eine energische Verteidigung derselben zu hören, auch wenn von den alten und neuen Bestrebungen für dieselbe auf katholischem Gebiete keinerlei Notiz genommen wird. Sowohl in der Einleitung, die eine Skizze aus des Verfassers Buch über die Erkenntnistheorie bietet, als im ganzen Werk, zeigt der Verf., daß man nicht nur „ganz ohne Metaphysik nicht durchkomme", sondern die Metaphysik für die Religion unentbehrlich sei, die Religionsphilosophie unter die Metaphysik falle. Der zweite Teil, welcher der Phänomenologie des religiösen Bewußtseins der Menschheit folgt, behandelt die Begründung der Religion in Gott, die Metaphysik der Religion, indem die Beweise für das Dasein Gottes dargestellt, das Wesen Gottes und Gottes Wirken in der Welt, im Ich, in der Religion genauer untersucht werden. Mit Recht wird bemerkt, daß schon die Religion Populärmetaphysik sei und die bloß historisch-psychologische Auffassung nicht befriedige, weil niemand in der Religion eine Illusion, sondern eine objektive Wahrheit sucht, welche nur im wirklichen Sein Gottes ihren Grund haben kann. Freilich geht nun der Verf. in seinen Folgerungen ziemlich weit, wenn er von einer „philosophischen" Religion spricht und diese von Plato und den Stoikern bis zu Spinoza, Kant und Hegel finden will. Es mag ja sein, daß die Metaphysik auch auf die andern Vermögen des Geistes einwirkt,

aber dies wird nur faßbar, wenn die Religion überhaupt nicht rein intellektualiſtiſch iſt, was auch trotz der indiſchen Religion feſtgehalten werden muß. Die philoſophiſche Religion könnte höchſtens Privatſache ſein.

Auch in der Ableitung der Religion aus dem Einheitsſtreben der Vernunft, eine Ausgleichung zwiſchen Geiſt und Natur in einem höheren Weſen herzuſtellen, liegt ein Korn von Wahrheit. Daß dieſes Streben ein Ideal haben muß und dies in der ethiſchen Gottmenſchheit zu finden iſt, welche in Chriſtus realiſiert iſt, läßt ſich wenigſtens richtig deuten. Denn daß die Einheit Gottes und des Menſchen den Mittelpunkt des Chriſtentums bildet und das Chriſtentum die vollkommene Erlöſung- und zugleich Vollendungsreligion iſt, bedeutet jedenfalls einen Fortſchritt gegenüber andern Hypotheſen über das Weſen des Chriſtentums. Aber mindeſtens einſeitig iſt es, wenn nun die Religionsentwicklung und die Geiſtesentwicklung einander parallel geſetzt werden, und wenn die äußere Offenbarung geleugnet wird zu gunſten der allgemeinen inneren, durch die Immanenz des göttlichen Geiſtes bewirkten Offenbarung. Es läßt ſich ja wohl eine, wenn auch gekünſtelte Stufenfolge: Naturvölker, Natur- und Staatsordnung (Chineſen, Ägypter, Babylonier, Germanen), Myſtizismus (Inder, Buddhismus), Dualismus (Perſer), Hummanität (Griechen), Rechtsordnung (Römer), Religion des Willens (Israeliten, Muhammedaner), Gottmenſchheit (Chriſtentum) herſtellen, aber dieſe Völker ſind nicht voneinander abhängig und durch verſchiedene Faktoren beeinflußt, ſo daß von einer ſtufenförmigen Geiſtesentwicklung nicht die Rede iſt. Weder die Religion Israels noch, und viel weniger, das Chriſtentum laſſen ſich ohne eine äußere Offenbarung erklären. Die „Anregung" genügt nicht. Schanz.

The sources of the fall and original sin by **F. R. Tennant**, M. A., B. Sc. formerly student of Gonville and Cajus college. Cambridge. Cambridge: At the University press. 1903. XIV, 359 S.

Im Jahrgang 1903 S. 466 f. habe ich die Schrift Tennants

über den Ursprung und die Fortpflanzung der Sünde angezeigt. Obiges Werk bildet insofern eine Fortsetzung derselben, als die biblische Lehre über den Sündenfall und die Erbsünde, durch welche von den Kirchen und von der Theologie der Ursprung und die Fortpflanzung der Sünde abgeleitet werden, einer eingehenden exegetischen und historischen Untersuchung unterzogen wird. Und zwar geschieht dies auf der breitesten Grundlage und in größtem Umfang, denn es werden die verschiedenen heidnischen Mythen ebenso beigezogen, wie die gesamte hebräische heilige und apokryphe Literatur, und die literarische und geschichtliche Kritik in gleicher Weise zur Anwendung gebracht. Nach einem einleitenden Kapitel über die Geschichte des Sündenfalls und deren Exegese (Gen. 3) bespricht der Verf. den ethnologischen Ursprung und dessen Beziehungen zur Geschichte des Sündenfalls, wobei sämtliche Parallelen aus der Religionsgeschichte zur Darstellung kommen, sodann den psychologischen Ursprung und seine Beziehungen zur Geschichte, Allegorie und zum Mythus, die Vorbereitung im A. T. auf die Lehre vom Sündenfall und der Erbsünde, die Lehre des Ekklesiastikus darüber, die Vorbereitung im alexandrinischen Judaismus, den Sündenfall und die Erbsünde in der rabbinischen Literatur, in der jüdischen pseudepigraphischen Literatur, das Wachstum der Lehre und ihrer Elemente in der jüdischen Literatur als Ganzem, die Lehre des h. Paulus über den Fall, die Lehren vom Fall und von der Erbsünde bei den vorauguſtinischen Vätern. Der Verf. steht nicht auf dem gläubigen Standpunkt der Offenbarungsgeschichte, betrachtet den Bericht Gen. 3 zwar nicht als Mythus oder Allegorie, aber als einen ätiologischen Mythus oder einen Versuch der Philosophie, und zwar als einen Versuch, der von dem verschieden ist, was manchmal für eine wirkliche Mythologie als Vorlage dient. Der Bericht bedient sich mythologischer Objekte an Stelle unzugänglicher geschichtlicher Tatsachen zur konkreten Darstellung seiner Lehre, aber in seiner theologischen und ethischen Anwendung, welche seinen bleibenden Wert ausmachen, hat er sich von den charakteristischen Merkmalen der primitiven mythologischen Spekulation emanzipiert und bietet den ältesten Versuch einer theo-

logiſchen Philoſophie. Die Darſtellung des h. Apoſtels Paulus im Römerbrief wird im weſentlichen auf die rabbiniſchen Quellen zurückgeführt, ſo daß eine beſondere Offenbarung nicht angenommen zu werden brauche, wie andererſeits die ſpätere kirchliche Lehre von der Erbſünde, wie ſie beſonders mit Irenäus und Tertullian beginne, von der des Apoſtels ziemlich verſchieden ſei. Da der Verf. ſelbſt zugeſteht, daß die Beurteilung dieſer ſchwierigen und verwickelten Fragen keine leichte Sache ſei, ſo iſt der Kritik ein großer Spielraum gewahrt. Es iſt längſt beachtet und anerkannt worden, daß im A. T. die allgemeine Sündhaftigkeit (Gen. 6, 1—4. Job, Pſ. 50) nicht unmittelbar mit dem Sündenfall in Zuſammenhang gebracht wird, daß in den Weisheitsbüchern vor allem der Tod darauf zurückgeführt, aber die individuelle Freiheit ſtark betont wird, dagegen ſind die Anſichten des Spätjudentums über den böſen Trieb oder den böſen und guten Trieb erſt in neuerer Zeit genauer unterſucht worden. Wohl haben wir hierüber eine gute deutſche Literatur, z. B. Weber, Schürer, Bouſſet, aber die ſpezielle geſchichtliche Darſtellung unſeres Gegenſtandes findet ſich nirgends in dieſer Vollſtändigkeit. Beſonders inſtruktiv iſt was über Henoch, Baruch und 4 Esra geſagt wird. Die Darſtellung der Väterlehre iſt etwas kurz, ſucht aber je die Hauptpunkte der Entwicklung ſcharf hervorzuheben. Als Gegenſtück kann von katholiſcher Seite auf die Arbeiten Turmels verwieſen werden. Jedenfalls wird auch die katholiſche Theologie gut daran tun, wenn ſie dieſen Unterſuchungen ihre Aufmerkſamkeit zuwendet. Schanz.

Die Trinitätslehre des h. **Hilarius von Poitiers** v. **Dr. Anton Beck**, Kgl. Präfekt an der Lehrerbildunganſtalt Amberg. Mainz, Kirchheim 1903. 235 S. (Forſchungen zur chriſtlichen Literatur- und Dogmengeſchichte v. Ehrhard und Kirſch III, 2. 3).

Die Trinitätslehre des h. Hilarius wurde ſchon im Altertum ſehr hoch geſchätzt und gilt in der Patrologie als die vollendetſte ſchriftſtelleriſche Leiſtung, welche die Geſchichte des Kampfes mit dem Arianismus aufzuweiſen hat. Dieſelbe wurde denn auch von den neueren Biographen des „abendländiſchen Athanaſius“ wohl

berücksichtigt und hat in einem Programm von Prof. Baltzer (Rottweil 1879) eine ziemlich eingehende Darstellung gefunden. Der Verf. obiger Monographie konnte also mit Recht seine Einleitung mit den Worten beginnen: „Es ist gewiß gerechtfertigt, die Anschauung des h. Hilarius über das hehrste Geheimnis des Christentums darzustellen", aber es wäre notwendig gewesen, anzugeben, worin er seine Vorgänger zu ergänzen und zu verbessern habe. Inhaltlich war dies kaum notwendig, denn so hoch man auch die Schrift des Bischofs und Kirchenlehrers schätzen mag, dies läßt sich doch nicht bestreiten, daß sie auch den Mängeln ihrer Zeit den Tribut gezahlt hat. Dies gilt nicht nur von der Intepretation des A. T.s, sondern auch von der Lehre über den h. Geist und vom Verhältnis zwischen Substanz und Person. Der Verf. ist hierin weit mehr Apologet als seine Vorgänger und berücksichtigt den schwankenden Gebrauch mancher Termini zu wenig. So findet er die Bemerkung Stixs auffallend, daß Hilarius für den Begriff Person einen t. t. persona oder einen äquivalenten noch nicht recht kenne, allein er führt nicht einmal die Stelle ganz an, denn Stix fügt bei „noch sicher durchführt". Dies muß aber der Verf. selbst zugeben, wenn er bemerkt, Hilarius gebrauche neben persona auch die Bezeichnung natura, substantia, essentia für den Begriff Person, und darum sei sehr darauf zu achten, ob er natura essentiell oder hypostatisch nehme, was übrigens von allen Wesensbezeichnungen bei ihm gelte. Stix macht aber seine Bemerkung zur Erklärung des Sprachgebrauchs, weil Hiliarius mehreremal statt Person unus, uterque, neuter, alius verwende. Wie sehr gerade hiedurch die Darstellung des Hilarius an Klarheit verloren hat, wird jeder Leser finden und deshalb schwerlich der Behauptung zustimmen, daß Hilarius den Personenbegriff, von den formellen Schwierigkeiten abgesehen, sachlich klar entwickelt habe. Überhaupt wäre es hier und bei anderen Begriffen angezeigt gewesen, dem Sprachgebrauch etwas genauer nachzugehen. Denn ich bin ganz der Ansicht des Verf., daß Tertullian stärker eingewirkt hat als die Griechen, aber ich hätte gewünscht, daß bei den Hauptpunkten statt des einfachen Verweises auf die Schrift ad Praxean eine ge-

netische Erklärung gegeben worden wäre. Dies wäre z. B. beim Wort sensus am Platze gewesen, das aber auch bei Hilarius nicht bloß und nicht in erster Linie = Begriff zu deuten ist wie der öfter wiederkehrende Ausdruck sensus humanae intellegentiae, sensus et ratio, in sensu esse, in sensum cadere u. s. w. zeigen. Auch genus ist nicht einfach = natura, obwohl es nicht mit Reinkens nur qualitativ zu erklären ist, Petavius behält Recht, daß es bisweilen für Natur genommen werde. Mit in genere creationis, eiusdem generis, alterius generis wechseln Ausdrücke ab wie alterius generis natura, essentia, non unicae personae, sed aequalitate naturae, generis. Daß Hilarius auch dem Nichts eine Existenz beilege, folgt aus der zitierten Stelle um so weniger als er häufig das non ex nihilo, de non exstantibus gebraucht, um den Gegensatz von Schöpfung und Zeugung hervorzuheben, und 2 Makk. 7,28 zitiert.

Doch ist im ganzen anzuerkennen, daß der Verf. sich mit Erfolg Mühe gegeben hat, die schöne Schrift des Hilarius dem Verständnis näher zu bringen, und dadurch auch einen anerkennenswerten Beitrag zur Dogmengeschichte geliefert hat. Wer sich einmal mit der etwas künstlichen Systematik vieler neueren Theologen vertraut gemacht hat, der wird es begrüßen, daß die alte Theologie in einem neuen Licht dargestellt wird. Der Verf. teilt nämlich seine Schrift in sieben Kapitel ein: das Sein im allgemeinen; das göttliche Sein; das göttliche (immanente) Tun, das principium quod des göttlichen Tuns; der Terminus des göttlichen Tuns; das göttliche Tun gleicht der irdischen Zeugung; Einwendungen gegen die Zeugung des Sohnes aus der h. Schrift; das principium quo des göttlichen Tuns. Der h. Geist. Da Hilarius sehr oft die positive Grundlage des Glaubens für die Erkenntnis betont, so hätte es sich empfohlen, diese mehr im Zusammenhang zu geben und damit zugleich die Einwendungen zu verbinden. Der Gegensatz gegen den Arianismus und Sabellianismus beherrscht ja die ganze Schrift und die Grundlage der Theologie ist der Schriftbeweis. Alles andere dient zur Erklärung desselben. Hilarius erzählt denn auch im Eingang, er sei durch die Lektüre des A. Ts. für das Christentum gewonnen worden. Der Verf. glaubt

hierin nur eine Einkleidung finden zu dürfen, weil Hilarius seiner übernatürlichen Gotteserkenntnis eine natürliche vorausschicken wolle. Möglich wäre dies wohl, doch haben wir auch bei anderen Kirchenvätern einen ähnlichen Gang der Bekehrung. Außerdem bemerkt Hilarius 6, 19 in einer Danksagung an Gott: Sed cum me in vitam animatum, rationis quoqe intellegentem praestitisses, ad cognitionem me tui sacris, ut arbitror, per servos tuos Moysem et prophetas voluminibus erudisti, ex quibus te non in solitudine tua venerandum prodidisti. Schanz.

Geschichte des vatikanischen Konzils von seiner ersten Ankündigung bis zu seiner Vertagung. Nach den authentischen Dokumenten dargestellt von **Theodor Granderath** S. J., herausgegeben von **Konrad Kirch** S. J. I: Vorgeschichte, mit einem Titelbild. II: Von der Eröffnung des Konzils bis zum Schlusse der dritten öffentlichen Sitzung, mit einem Titelbild und drei Plänen. Freiburg, Herder 1903. XXIII, 533; XIX, 741 S.

Die Literatur über das vatikanische Konzil ist nicht gering, aber nicht selten auf unsicheren Quellen begründet oder tendenziös gefärbt, jedenfalls auch in den besten Sammlungen wie bei Cecconi sehr unvollständig. Es war daher bei dem aktuellen Interesse dieses Konzils sehr wünschenswert, daß eine authentische Darstellung der Geschichte desselben gegeben werde, denn nur dadurch ist es möglich, daß einerseits die Legenden, welche sich um dasselbe gebildet haben, entfernt oder auf ihren wahren geschichtlichen Kern zurückgeführt werden, andererseits der Sinn einzelner, auf zeitgeschichtliche Lehren bezüglicher Dekrete genau bestimmt und abgegrenzt wird. Die Jesuiten haben diese Arbeit schon früh in Angriff genommen, denn die Collectio Conciliorum Lacensis wurde 1890 durch die Acta et Decreta Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani vollendet. Die Herausgabe besorgte Granderath, welcher 1885 an Stelle des † P. Schneemann die Redaktion übernommen hatte. Derselbe veröffentlichte 1892 die Constitutiones dogmaticae Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani ex ipsis eius actis explicatae atque illustratae. Seit 1893 setzte Granderath seine

archivalischen Studien in Rom fort. Ende 1901 waren zwei Bände der Geschichte zum Drucke bereit und der dritte zum größten Teil niedergeschrieben. Aber die Kräfte des Verfassers waren auch erschöpft. Während nun P. Kirch die letzten Vergleichungen im römischen Archiv vornahm, schrieb Granderath in Valkenberg am Reste des dritten und letzten Bandes. Die Niederschrift war bis auf den Schluß gediehen, als er am 19. März 1902 verschied. So wurde P. Kirch mit der Herausgabe des Werkes beauftragt. Der dritte Band wird etwa nach Jahresfrist erscheinen.

Über die Quellen und die Literatur gibt der Verf. in der Einleitung Aufschluß. Ebenso kennzeichnet er seinen Standpunkt für die Beurteilung. Zur Vorgeschichte war die Hauptquelle das Protokoll der dirigierenden Vorbereitungskongregation, sodann die Gutachten der in Rom anwesenden Kardinäle, die Antworten von etwa 40 Bischöfen und endlich die zahlreichen Druckschriften über das Konzil. Unter den Quellen für die Geschichte des Konzils selbst nehmen diejenigen den ersten Rang ein, welche über die Arbeiten und Verhandlungen seiner beiden Hauptorgane, der Generalkongregationen und der öffentlichen Sitzungen, Aufschluß geben. Der Standpunkt des Verf. ist vor allem der eines Geschichtsschreibers. Er will nichts verschweigen und nichts bemänteln. Was die Quellen berichten soll dargestellt werden. So wollte es der Heilige Vater. Es liege aber auch kein Grund für Bemäntelung vor. Zweitens schreibt der Verf. diese Geschichte vom katholischen Standpunkte aus, der für die Beurteilung eines Konzils als der einzig richtige, ja unumgänglich notwendige erscheint. Wenn die erste Aufgabe gewissenhaft erfüllt wird, so ist natürlich gegen diese zweite nichts zu erinnern. Höchstens könnte man einwenden, daß auch der katholische Standpunkt noch verschieden bestimmt werden kann und dadurch das Urteil etwas geändert wird, wie dies z. B. in der Charakterisierung der Minorität des Konzils hier und da zu Tage tritt, aber diese Schwankungen verschwinden gegenüber den unantastbaren Prinzipien. Jeder Leser wird dem Verf. für die mühevolle, aber sehr verdienstliche Arbeit dankbar sein. Konnte man sich bisher auch aus den Akten der Laachener Sammlung

sicher orientieren, so gewinnt man doch jetzt erst die volle Einsicht in das was die hohe Versammlung bewegte, da auch die wichtigeren Reden der Bischöfe mitgeteilt werden. Nicht weniger interessant ist die ausführliche Darstellung dessen was außerhalb des Konzils vor sich gegangen ist. Die jüngere Generation macht sich kaum mehr eine Vorstellung von der zum teil künstlich hervorgerufenen Unruhe, welche sich besonders in Deutschland und Frankreich großer Kreise bemächtigte. Davon wird unter Beiziehung einer zahlreichen Literatur ein anschauliches Bild gegeben. Dieses ist auch aus dem weiteren Grunde von Bedeutung, weil amtliche Berichte verwertet sind, welche nicht besonders schmeichelhaft lauten. Am schlechtesten kommt die deutsche Theologie weg. Namentlich soll sie über die Unfehlbarkeitsfrage gar nicht, oder nur geschichtlich unterrichtet gewesen sein. Die Dogmatik sei in Deutschland darnieder gelegen. Das theologische Triennium würde kaum für die Dogmatik genügen, wenn es dieser Wissenschaft ausschließlich gewidmet würde. Es habe sich unter den Vätern das Scherzwort gebildet: „die Spanier haben ihre Theologie aus Folianten; die Italiener aus Quart-, die Franzosen aus Oktavbänden und die Deutschen aus Broschüren studiert". Dieses Scherzwort konnte aber doch nur von solchen aufgebracht und geglaubt werden, welche von der deutschen Literatur nur Broschüren kannten und vielleicht diese nicht einmal in der Muttersprache lesen konnten, sondern sich auf das Urteil irgend eines Gewährsmanns verlassen mußten. Man braucht die deutsche katholische Theologie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts nicht in allweg zu verteidigen, aber dies läßt sich doch nicht bestreiten, daß sie sich unter schwierigen Verhältnissen emporarbeitete und seit den dreißiger Jahren wieder einen ehrenvollen Platz zu erobern wußte. Die neueste Geschichte hat auch gezeigt, daß die deutschen Katholiken ihrer Aufgabe besser gewachsen sind als die romanischen Völker, welche ihre Theologie in Folianten und Quartbänden studieren. Dazu reicht allerdings ein Triennium nicht aus, aber es unterliegt keinem Zweifel, daß vieles was in denselben ausführlich und wichtig behandelt wird,

heutzutage von geringer Bedeutung ist, während vieles was dort fehlt für die Gegenwart sehr wichtig ist. Schanz.

Wesen und Voraussetzungen der Todsünde. Untersuchung der Frage nach dem Wesensunterschiede zwischen dem peccatum mortale und veniale. Von Dr. iur. **Hubert Gerigk**, Kaplan an der Kreuzkirche zu Neisse. Breslau, Aderholz 1903, 204 S.

Die bekannten eschatologischen Ausführungen Schells haben die Frage nach dem Wesen der Todsünde und ihrer ewigen Bestrafung zu einer theologischen Tagesfrage gemacht. Dieselben hängen zusammen mit dem Bestreben der neueren Theologie, das subjektive, psychologische Moment mehr zur Geltung zu bringen und die Wahrheiten des Christentums auch vor der selbstzufriedenen modernen Kultur als zurecht bestehend und unentbehrlich nachzuweisen und zu verteidigen. Die große Rolle, welche die Lehre von der Sünde in der Dogmatik und Moral spielen, macht es begreiflich, daß gerade sie bei diesen Bestrebungen in den Vordergrund gestellt worden ist. Der Verf. obiger Schrift tadelt an allen Abhandlungen über diese Frage den Mangel einer Unterscheidung, auf welchen eine große Zahl von Unklarheiten zurückzuführen sei. Es fehle die Trennung der das Sittengesetz verletzenden Handlung an sich betrachtet von dem subjektiven Widerspruch, welchen der menschliche Wille gegenüber der göttlichen Ordnung einnehme, d. h. die Unterscheidung von objektiver und subjektiver Sünde, von schwerer Sünde in objektiver Bedeutung und Todsünde in eigentlichem, subjektivem Sinne. Diese Auseinanderhaltung sei notwendig, wenn eine Klarlegung der Wesensdifferenz zwischen Todsünde und läßlicher Sünde und eine genaue Bestimmung der Voraussetzungen der Todsünde gegeben werden solle. Ich bin hierin mit dem Verf. einverstanden und kann ihm auch bezeugen, daß er wirklich einen sehr wertvollen Beitrag zur Aufhellung dieser Frage geliefert hat. Er hat es verstanden, in leichtverständlicher Form und streng theologischer Haltung positiv und spekulativ den schwierigen Gegenstand erschöpfend und überzeugend darzustellen. Der

geſchichtliche Teil iſt kurz gehalten, aber genügend, denn eine Beiziehung der Literatur und eine kritiſche Auseinanderſetzung hätten zu weit geführt. Die Titel: Patriſtiſche Literatur, Thomas von Aquin, Alphons von Liguori, Lehmkuhl zeigen die einzelnen Stufen. Bei der ſyſtematiſchen Darſtellung hätte die Schriftlehre manchmal genauer unterſucht werden ſollen, denn Allioli und Bisping genügen doch kaum mehr. Das Weſen der Todſünde findet der Verf. im ſubjektiven Faktor. Sie iſt abſoluter Ungehorſam gegen Gott, grundſätzliche, rebelliſche Auflehnung. Von den drei Stücken fällt alſo das erſte, die Wichtigkeit der Sache weg. Dadurch glaubt er auch ein leichtes Mittel zur Unterſcheidung gefunden zu haben. Hierin kann ich nicht ganz beiſtimmen, denn ſubjektive Faktoren ſind immer ſchwer zu beſtimmen, und wenn die Erkenntnis der Wichtigkeit der Sache notwendig iſt, ſo ſehe ich nicht ein, warum von der Sache ſelbſt Umgang genommen werden ſoll.

Schanz.

Ethik. Eine Unterſuchung der Tatſachen und Geſetze des ſittlichen Lebens. Von **Wilhelm Wundt.** Dritte Auflage. 2 Bde. Verlag von Ferdinand Enke, Stuttgart 1903. 8°. X 524 u. VI 409 S. M. 21.—.

Der durch ſeine epochemachende „Phyſiologiſche Pſychologie“ als Begründer einer exakten experimentellen Seelenlehre bekannte Verfaſſer vertritt auf dem Gebiete der Ethik das Moralprinzip des Kulturfortſchrittes und bezeichnet ſeine Methode der Behandlung ſittlicher Fragen als die empiriſche im Gegenſatz zur ſpekulativen. Er unterſcheidet zwei Klaſſen von Wiſſenſchaften: explikative und normative. Jene haben die Gegenſtände in Bezug auf ihr tatſächliches Verhalten im Auge, dieſe betrachten die Objekte mit Rückſicht auf beſtimmte Regeln. Zu den letzteren gehört namentlich die Logik und die Ethik, von denen erſtere die Normen für das Denken, die letztere für das Wollen bietet. Alle jene Regeln, zu deren Formulierung die Ethik gelangt, gründen ſich auf Tatſachen. Darum ſei auch hier der explikative Standpunkt der frühere,

zunächst gebotene. So dankbar die grundsätzliche Anwendung dieser explikativen, oder vielleicht besser gesagt, deskriptiven Methode im Gegensatz zu der normativen oder imperativen Methode der theologischen Ethik ist, denn man kann vom Verf. vieles lernen, so ist doch eine Behandlung ethischer Fragen ohne Voraussetzung eines sittlichen Maßstabes und normativer Grundsätze oder, wie Ulrici sagt, ohne ethische Kategorien ebenso unmöglich als eine theoretische Betrachtung ohne die Gesetze der Logik. Ist aber der sittliche Geist des modernen Ethikers selber diese ethische Kategorie, so entsteht sofort die Frage, inwieweit er von der Sonne der christlichen Sittlichkeit selbst beleuchtet worden. Ohne Metaphysik gibt es keine Ethik, sondern nur eine geschichtliche Darstellung sog. sittlicher Tatsachen.

Die Tatsachen des sittlichen Lebens werden von W. im evolutionistischen Sinne gedeutet und seiner gesamten ethischen Darstellung liegt die Annahme einer stetigen Weiterentwicklung der sittlichen Begriffe zu grunde. Wir stimmen der Erklärung des Verf., daß die Erkenntnis der Wahrheit das Ziel jeder wissenschaftlichen Arbeit sein und dieses Streben nach Wahrheit „für den Ethiker, wenn er seinem Gegenstande gerecht werden will, sich naturgemäß vor allem mit der Pflicht der Wahrheit gegen sich selbst und der rückhaltlosen Aufrichtigkeit in der Aussprache seiner Überzeugungen verbinden" muß, voll und ganz zu. Sichtlich ist W. auch bestrebt, an den Tatsachen streng festzuhalten und sie besonnen zu erklären, was ihm allerdings hinsichtlich des Christentums nicht gelungen ist. Der Verf. bekundet sodann ein ungewöhnlich reiches Wissen, eine große Schärfe des Urteils, eine feine Beurteilungs- und Beobachtungsgabe, namentlich in den Abschnitten über Religion und Sittlichkeit (I 41 ff.), die Sitte und das sittliche Leben (107 ff.) die Entwicklung der sittlichen Weltanschauungen (280 ff.), die philosophischen Moralsysteme (II 1 ff.) und die sittlichen Lebensgebiete (224 ff.). Im großen und ganzen aber besteht auch heute noch zu Recht, was K. Gutberlet (Ethik und Religion, Münster 1892 214—231) gegen die 1. Aufl. von W.'s Ethik geschrieben hat. Auch ein Blick in V. Cathrein's Moralphilosophie (Freiburg

1904⁴, vgl. II 737) dürfte dem Verf. nicht ohne Nutzen sein. Was Ref. am meisten wunderte, ist die trotz so und so oft wiederholter Widerlegung festgehaltene Ansicht, daß die katholische Ethik dualistisch sei, eine höhere (Kloster-) und niedere (Welt-)Moral lehre (I 340 ff.) und sogar Augustin eine Doppelmoral vortrage (I 342). Die angezogene Stelle de civit. Dei IV 21 berührt diese Frage nicht im geringsten. Tatsächlich lehrt Augustin gerade das Gegenteil, indem er z. B. von Maria und Martha (Luk. 10, 38—42) sagt: ambae (mulieres) fuerant Domino gratae, ambae amabiles, ambae discipulae (Sermo 104 c. 3 n. 4 Mig. P. l. 38, 617), nachdem er (c. 1 n. 2 u. c. 2 n. 3) die scheinbare Folgerung, als ob nur das beschauliche Leben Bedeutung habe, mit den klaren Worten „ita non est" zurückgewiesen. Wenn als Verdienst Luthers betont wird, daß durch ihn an die Stelle der Tugend der Begriff der Pflicht getreten" sei (I 366), so kann der Verf. bei F. X. Linsenmann (Lehrbuch der Moraltheologie, Freiburg 1878, 249) sehen, wie mit Berufung auf Augustinus „die Pflichterfüllung als die Tugend in erster Potenz" bezeichnet und dargestellt wird. Wie die katholische Moral „mit einem sehr gut evangelischen Inhalt" längst vor Luther bestand, hat Prof. Fr. Paulsen erkannt (vgl. „Tägliche Rundschau", Berlin 1902 Nr. 421) und N. Paulus durch die Lehre des P. Joh. Herolt († 1468) nachgewiesen (Zeitschr. f. kath. Theol. 1902, 429 ff.). Es ist also nicht richtig, daß hinsichtlich der Pflicht „Luther der Welt eine neue Ethik gebracht hat" (I 367). Auffallenderweise ist das Recht der Notwehr (vgl. II 143) nicht behandelt. Ein gründliches Register macht den Schluß des in seiner Art ganz hervorragenden Werkes. A. Koch.

Die Lehre von der **Fides implicita** innerhalb der kath. Kirche dargestellt von D. **G. Hoffman,** Pastor an St. Bernhardin in Breslau. Leipzig, Hinrichs 1903. 8. IV 408 S. M. 8.—

In seiner letzten druckfertig hinterlassenen und von seinem Sohne veröffentlichten Schrift über „die fides implicita, eine Untersuchung über Köhlerglauben, Wissen und Glauben, Glauben und Kirche" (Bonn 1890) hat sich A. Ritschl mit dem Problem

beſchäftigt, in welchem Umfange der Begriff der fides impl. im kath. Syſtem Geltung habe. Indem Ritſchl ſeine Unterſuchung nur auf die Zeit von dem Lombarden bis zu Bellarmin ausdehnte, meinte er, daß die Geſchichte dieſer Lehre mit Bellarmin ihren Abſchluß gefunden habe, und vermutete, daß die Sache jetzt geheim gehalten werde (S. 54 f., vgl. Hoffmann S. 282). Welch ein Irrtum! Da überdies nach Harnack die Lehre von der f. i. von Anfang an in dem kath. Syſtem „keimhaft" vorhanden iſt, ſo will Hoffmann eine Ergänzung nach rückwärts wie nach vorwärts geben. Wenn auch einzelne Werke ihm nicht bekannt, oder wie er ſelbſt klagt (z. B. S. 317), nicht zugänglich waren, ſo bietet er doch ſachlich eine vollſtändige Darſtellung der Entwicklung und des Geltungsbereiches der fides impl. von der apoſtoliſchen Zeit an bis auf die jüngſte Gegenwart (S. 382 ff.: Ärtnys, Lehmkuhl, Spirago, moderne Asketik). Die Darſtellung iſt im allgemeinen objektiv, die gründliche und eingehende Arbeit trotz des unverkennbaren Standpunktes des Verf. auch für den kath. Theologen nicht ohne Wert. Ritſchl wird in zahlreichen Fällen korrigiert, dagegen iſt Harnacks Theſe nicht widerlegt (vgl. Schell, Kath. Dogmatik III 1, 341 ff.). Was die nachapoſtoliſche Zeit betrifft, ſo muß H. ſelbſt geſtehen, daß „der Glaubensbegriff der immer noch ſo genannten „Reformatoren vor der Reformation", Johns Wyclifs und ebenſo Joh. Huſſens, der gewöhnliche katholiſche iſt" (S. 173). „Keiner vor Luther hat ſich ſo deutlich gegen die f. i. erklärt wie Gerſon (183)." Den Widerſpruch des Gerſon hat „nun Luther nachdrücklich aufgenommen" (212) und „noch ſchärfer und eingehender als Luther äußert ſich Calvin gegen die Lehre von der fides implicita" (214). Hat Sailer „nur einen neuen Lappen auf das alte Kleid geflickt" (325), ſo hat Hirſcher „allein unter den kath. Theologen es bezüglich des Glaubensbegriffes zu einem Anſatz gebracht, der den reformatoriſchen erreicht, wenn auch die Bezeichnung des Glaubens als „Vertrauen" vermieden wird" (327). Ja der Verf. meint, daß ſelbſt Scheeben, indem „er den Glauben nicht nur als Gehorſam, ſondern auch als Vertrauen definiert, eine Anleihe beim reformatoriſchen Glaubensbegriffe gemacht zu haben ſcheine" (348). Es iſt hier

nicht der Ort, auf die bekannte Differenz zwischen der fides fiducialis und f. confessionalis einzugehen, sollte aber aus den angeführten Zitaten sich nicht bündig und kurz die Schlußfolgerung ergeben, daß eine Darstellung der fides impl. ohne Berücksichtigung der katholischerseits so scharf betonten fides caritate formata einseitig und darum ungerecht werden muß? Die „kath. Religionslehre für die vier obersten Klassen der Gelehrtenschulen und für gebildete Männer" (Regensburg 1891 II 3) erklärt z. B. klipp und klar: „alles zu glauben, was Gott geoffenbart hat, reicht zur Erlangung der Seligkeit nicht hin". Vgl. Tridentin. s. 6 de iustif. can. 19. Sodann handelt es sich bei den vom Verf. erwähnten Autoren in erster Linie um praktisch-kasuistische Fälle. H. bekennt selber, daß z. B. „die Anweisungen Innocenz's IV von einem äußerst praktischen Blicke zeugen". (S. 76). Freilich gehen einzelne Kasuisten viel zu weit. Daß endlich die fides impl. vom Verf. praktisch unterschätzt wird, beweisen die Tatsachen, auf die die christlichen Apologeten von Anfang an mit Recht aufmerksam machten. Nur ein Beispiel: „nicht einmal die Kinder, die nur in den Anfangsgründen unterrichtet waren, konnten sie (die Verfolger) von dem, was sie über Gott und unseren Erlöser gelernt hatten, abbringen" (vgl. J. Schulte, Theodoret von Cyrus als Apologet, Wien 1904, 164). Die verdienstvolle und gelehrte Arbeit H.'s muß also durch eine Untersuchung über die fides formata ergänzt werden. Von einzelnen Ausstellungen sehen wir des Raumes wegen ab. Die Kontroverse Gutberlet-Schmid über die Notwendigkeit der fides stricte dicta und das Buch von W. Liese (Der heilsnotwendige Glaube 1902) sind dem Verf. unbekannt geblieben.

A. Koch.

Homiletische und katechetische Studien im Geiste der hl. Schrift und des Kirchenjahres von **A. Meyenberg**, Prof. der Theol. und Kanonikus in Luzern. Luzern, Räber und Cie. 1903. 8°. XV 956 S. M. 11.

Ein theoretisch-praktisches Lehrbuch der Homiletik und Katechetik und infolge des übersichtlichen Druckes zugleich ein wertvolles

Hand- und Quellenbuch für Prediger und Katecheten, für das der Verf. unseren vollen Dank verdient!

Der 1. Teil (S. 1—853) behandelt nach einer dogmatischen Einleitung über das Lehramt Christi und der Kirche Wesen und Grundlage, die zwei obersten Gesetze („praktisch und populär"), die Quellen, Mittel, den Inhalt, die Arten und äußeren Formen der geistlichen Beredsamkeit. Der Löwenanteil fällt der eingehenden Behandlung der hl. Schrift (S. 97—169) und namentlich der Liturgie, bezw. des Kirchenjahres (S. 170—633) zu. Die zahlreichen homiletischen Exegesen, Skizzen und Predigtvorschläge sind durchaus instruktiv. Die historische Darstellung der Festzeiten und -tage ist, obwohl mitunter zu ausführlich, doch im ganzen recht dankenswert. M. ist ein warmer Freund der (exegetischen) Homilie und weist mit Nachdruck und durch praktische Beispiele hin auf zwei vielfach vergessene oder wenigstens stark vernachlässigte Quellen der Predigt, das Missale und Brevier. Mit wohltuender Wärme tritt der Verf. für die wissenschaftliche Theologie als Quelle für die Predigt und als Interpretin der hl. Schrift und Liturgie ein (S. 654 ff.), denn sie „macht die Predigt auch solid und bewahrt zudem vor Übertreibung. Es ist ein ungemein trauriges Vorurteil: man finde in theologischen Werken nichts für die Predigt. Umgekehrt darf aber auch die Wissenschaft nicht allein in Spekulation und Kasuistik aufgehen, sondern soll . . . auch die positive Theologie, welche reichlich aus Schrift und Tradition schöpft, ausgiebig pflegen und so der homiletischen Praxis ihre Dienste leisten" (S. 54). Auch scheut M. sich nicht, auf die Tatsache hinzuweisen, daß auf der Kanzel „nicht selten theologisch nicht ganz korrekte Lehren vorgetragen werden" (S. 340), daß „Epiphanie ein verkanntes Hochfest unter dem Volke — und man sollte hie und da meinen auch unter dem Klerus — ist, indem es da und dort fast wie ein Heiligenfest angesehen wird" (S. 243), ja seinem „stets festgehaltenen Grundsatze nachgehend: omnia probate et quod bonum est, tenete" (S. 791) anerkannt und nimmt er das Wahre und Gute wo er es findet, (S. 694, 810, 717, 798 f. 791 ff.), ohne dem „sensus catholicus und spiritus fidei" auch nur das Geringste

zu vergeben. M. ist Mann genug, um die wahre Humanität als „eine große edle Seite unseres modernen Lebens“ anzuerkennen, und „möchte recht lebhaft wünschen, die Humanität wäre z. B. in der Zeit der traurigen Hexenprozesse bereits als jene öffentliche ethische Großmacht dazwischen getreten, als welche sie heutzutage allseitig angesehen wird“ (S. 794 f.). Ref. freut sich, in allen wesentlichen Punkten mit dem Verf. übereinzustimmen und will deshalb über die Einteilung und Anlage des Werkes, die zu zahlreichen Wiederholungen, bezw. Verweisungen Anlaß gab, nichts bemerken, denn der Wert des Buches liegt in seinem ganz vorzüglichen Inhalt, der schon aus dem reichen alphabetischen Realregister ersichtlich ist. Einzelne Druckfehler kann der Leser leicht korrigieren. S. 125, A. 1 lies Jakob Schmitt, S. 784, 810, 833 Tschupick, S. 546 Origenes. Die Begründung für den Gebrauch des lateinischen Schrifttextes (S. 845) ist nicht stichhaltig (vgl. Th. Q. 1899, 635).

Der zweite katechetische Teil (S. 857—912) ist viel kürzer behandelt, weil schon im 1. Teil die Voraussetzungen desselben grundgelegt und analoge Themata besprochen sind. Die recht praktische Doktrin M.'s findet unsere volle Zustimmung, obwohl wir eine einläßlichere Behandlung gewünscht hätten, z. B. eine kurze Darstellung der Geschichte der Katechese, eine Äußerung über die Frage, ob und wie Kontroverslehren zu behandeln sind. In der Literaturangabe vermißten wir P. Keppler, Einfluß des Kirchenjahrs auf die Predigt (Theol. Qu. 1878, 422 ff.) und F. X. Thalhofer, Entwicklung des kath. Katechismus in Deutschland von Canisius bis Deharbe, Freiburg 1899. Das vortreffliche Werk sei angelegentlichst empfohlen! A. Koch.

Ärztliche Moral von P. **Charles Coppens** S. J., Prof. am mediz. Creigthon-Colleg in Omaha. Autorisierte Übersetzung von Dr. B. Niederberger, Prof. der Moraltheol. in Chur. Mit einer Vorrede und ergänzenden Anmerkungen v. Dr. L. Kannamüller, prakt. Arzt. Einsiedeln, Benziger 1903. kl. 8°. 326 S. M. 3,20.

Auf dem medizinischen Gebiete bestehen nicht nur theoretische Anschauungen, sondern auch praktische Strömungen, die mit dem natürlichen Sittengesetz unvereinbar sind. Man vgl. z. B. Franz Sippel, Über die Berechtigung der Vernichtung des kindlichen Lebens zur Rettung der Mutter vom geburtshilflichen, gerichtlich-medizinischen und ethischen Standpunkt, Tübingen 1902, 188 ff. P. Coppens hat nun einen glücklichen Griff getan, in seiner „ärztlichen Moral" den jungen Medizinern einen Talisman an die Hand zu geben, der sie während des Studiums und in dem späteren Berufsleben an die Forderungen der natürlichen Ethik gemahnt. In neun Vorträgen führt er vor allem (vgl. S. 137) das natürliche Sittengesetz in seinen wichtigsten Zügen vor und legt damit zugleich die vorzüglichsten Pflichten des ärztlichen Berufes dar. Außer den auch sonst mehrfach behandelten Themata: Vivisektion, Kraniotomie, Abortus, Hypnotismus verdienen die Vorträge über die „Wirksamkeit des Arztes gegen geschlechtliche Ausschreitungen", über „Geisteskrankheit" und die sogen. „moralische Erkrankung" besonderes Interesse. Anhangsweise werden die neueren Entscheidungen der römischen Kongregationen über Kraniotomie und künstlich eingeleiteten Abortus mitgeteilt. Die bekannte Unterscheidung zwischen „direktem und indirektem Veranlassen" wird allgemeine Anerkennung wohl nicht finden. A. Koch.

---

1. **Verbrechen und Strafen als Ehescheidungsgrund nach evangelischem Kirchenrecht.** Von Dr. **Fr. Albrecht,** Referendar. (Kirchenrechtl. Abhandlungen, hgg. von U. Stutz, 4. Heft). Stuttgart, F. Enke. 1903. 8°. VI, 200 S. M. 7,20.
2. **Geschichte und Struktur der Notstandsverordnungen.** Unter besonderer Berücksichtigung des Kirchenrechts. Von Dr. iur. **A. Friedmann.** (Kirchenrechtl. Abhandl. 5. Heft). Stuttgart, F. Enke. 1903. 8°. VIII, 174 S. M. 6,20.
3. **Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII.** Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Anschauungen des Mittelalters. Von **R. Scholz,** Privatdozent d. Geschichte a. d. Univers. Leipzig. (Kirchenrechtl. Abhandl. 6./8.

Heft). Stuttgart, F. Enke. 1903. 8°. XIV, 528 S. M. 16.

1. In Frage stehen hier nur die Scheidungsgründe, bei denen die strafbare Handlung unmittelbar weder gegen den anderen Ehegatten, wie Mordversuch, Körperverletzung, noch gegen die eheliche Gemeinschaft, wie Ehebruch u. s. w., gerichtet ist, sondern gegen dritte Personen. „In diesen Fällen wird der andere Ehegatte mittelbar erst dadurch betroffen, daß durch das Verbrechen oder Vergehen und seine Bestrafung die eheliche Gemeinschaft entweder für immer oder für längere Zeit aufgehoben und der unschuldige Ehegatte durch das verbrecherische Verhalten seines Genossen nicht bloß in Not gerät, sondern auch selbst mit Schimpf und Schande bedeckt wird (S. 2)."

Nach kurzem Blick auf das vorreformatorische, näherhin das kanonische Ehescheidungsrecht, dem sich das evangelische Kirchenrecht trotz dogmatisch wesentlich anderer Auffassung von der Ehe als „äußerlich weltlich Ding" nur langsam entwinden konnte, wird das Thema in drei Abschnitten dargestellt. Der erste Abschnitt behandelt Verbrechen und Strafe als Ehescheidungsgrund nach evangelischem Kirchenrecht im 16. und 17. Jahrhundert, der zweite dasselbe vom Ausgang des 17. bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts und zwar je nach der Lehre der Theologen und Juristen, nach der Gesetzgebung und nach der Übung oder dem Gerichtsgebrauch. Der dritte, aktuelles Interesse bergende Abschnitt handelt von Verbrechen und Strafen als Ehescheidungsgrund nach evangelischem Kirchenrecht im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts.

Auf Grund eingehender geschichtlicher Untersuchungen kommt Verf. für die erste Periode zum Ergebnis, daß man, noch mehr auf der Schrift fußend, in Theorie und Praxis Verbrechen und Strafen im allgemeinen nicht als Scheidungsgrund anerkannte. Es lag auch bei der damals häufigen Verhängung der Todesstrafe kein eigentliches Bedürfnis hiezu vor, Landesverweisung oder Landflucht etwa ausgenommen. In diesen sah man desertio malitiosa und ließ Scheidung zu. In der zweiten Periode hielt man zunächst noch an der Schrift als Basis für das Scheidungsrecht fest, so J. H. Böhmer. Aber Ende des 18. und Anfang des 19. Jahr-

hunderts wurde die naturrechtliche Richtung die herrschende. Nach der Böhmerschen Auffassung war Scheidung nur dann berechtigt, wenn durch Bestrafung des Verbrechens die eheliche Gemeinschaft aufgehoben und die eheliche Treue in derselben Weise wie durch Ehebruch oder bösliche Verlassung verletzt worden war; nach der naturrechtlichen schon dann, wenn der unschuldige Gatte durch das Verbrechen und seine Bestrafung mit Schimpf und Schande überhäuft wurde. Seit dem 19. Jahrhundert — in der dritten Periode — entfernte man sich wieder etwas von den allzu weit gehenden Folgerungen aus dem Naturrecht, so in den Landesgesetzgebungen, der Rechtssprechung des Reichsgerichts, im BGB. Aber doch nur wenig. Der Niederschlag der Entwicklung liegt in BGB. § 1568. Bei dessen relativen Scheidungsgründen — eine Bezeichnung, die in Preußen im Jahre 1844 in Reaktion gegen das zu naturrechtlich gerichtete Allgemeine Landrecht aufkam — liegt alles in der Hand des Richters, näherhin des weltlichen Richters. Denn entsprechend dem, daß Luther die Ehe für ein „weltlich Ding" erklärt hat, ist bei den Protestanten die Ehegerichtsbarkeit von Anfang an in die Hand der weltlichen Obrigkeit gelegt worden und tatsächlich trotz Konsistorien immer bei ihr gewesen, so daß Verfasser seinen Beisatz „nach evangelischem Kirchenrecht" hätte weglassen können, wie auch E. Hubrich ein „Recht der Ehescheidung in Deutschland (1891)" schrieb. Sonst aber verdient derselbe für seine fleißige, klare, erschöpfende Arbeit alles Lob.

2. Im 19. Jahrhundert hat sich in den deutschen Staaten nach dem Muster der französischen Revolution der Konstitutionalismus durchgesetzt. In den deutschen evangelischen Landeskirchen aber wurde in diesem Zeitraum das Kollegialsystem verwirklicht. Neben das Kirchenregiment des Landesherrn trat das kirchliche Volk, ein die Landesgemeinde repräsentierendes Organ, die Generalsynode. Es entstand nun die Frage, welche Willensakte kann der Träger der Staatsgewalt bezw. des Kirchenregiments mit und welche kann er ohne die Mitwirkung des Repräsentationsorgans erlassen. Man unterscheidet daher auf staatlichem und evangelisch-kirchlichem Gebiete Gesetze und Verordnungen, je nachdem die betreffenden Wil-

lensakte von der oberſten Machtſtelle mit oder ohne Mitwirkung des ſtaatlichen oder kirchlichen Parlaments erlaſſen werden. Weiterhin kam der zwiſchen Geſetz und Verordnung ſtehende Begriff „Notſtandsverordnung" auf. Da nämlich die ſtaatlichen und kirchlichen Repräſentationsorgane nicht permanent ſind, ſondern nur von Zeit zu Zeit zuſammentreten, ſo iſt der Träger der Staatsgewalt bezw. das Kirchenregiment ermächtigt, bei plötzlich eintretendem Notſtand auch bezüglich ſolcher Materien, welche geſetzlich die Mitwirkung des Vertretungskörpers erforderten, ſelbſtändig die zur Hebung des Notſtandes nötigen Anordnungen zu treffen: Notſtandsverordnungen. Mit dieſen Notſtandsverordnungen alſo, beſonders mit den kirchlichen, beſchäftigt ſich die Arbeit.

Sie zerfällt in zwei Teile, einen geſchichtlichen und einen dogmatiſchen. Im geſchichtlichen Teil wird der Urſprung und die Entwicklung der ſtaatsrechtlichen Notſtandsverordnungen und die Transplantation des Inſtituts auf kirchlichen Boden geſchildert. Der dogmatiſche Teil enthält die Struktur der kirchenrechtlichen Notſtandsverordnungen, um mit einem Vergleich zwiſchen dieſen und den ſtaatsrechtlichen zu enden. Zwei Lücken füllt die tüchtige, eindringende Leiſtung aus. Einerſeits fehlte es bis vor kurzem an der Erforſchung der hiſtoriſchen Grundlage der Notſtandsverordnungen überhaupt. Ihre Geſchichte wird nun S. 5—61 dargeſtellt. Eingehend ſodann war bereits die Struktur der ſtaatsrechtlichen Notſtandsverordnungen geſchildert, ſtiefmütterlich aber die der kirchenrechtlichen. Das Fehlende iſt hier S. 62—174 auf Grund der in den einzelnen Staaten beſtehenden Normen geleiſtet und zwar ſo trefflich, daß die ſtaatsrechtliche Darſtellung jetzt auch kirchenrechtlich erreicht iſt.

Da in der katholiſchen Kirche kein Konſtitutionalismus Platz greifen kann, beſteht der Unterſchied zwiſchen Verordnung und Geſetz im katholiſchen Kirchenrecht nicht im Sinne des Staatsrechts, demgemäß gibt es daſelbſt auch keine Notſtandsverordnungen im Sinne unſeres Buches. Eine Auseinanderſetzung über kirchliches Verordnungsrecht in der katholiſchen Kirche wird Scherer im 3. Teil ſeines Kirchenrechts geben. Vgl. Akten d. 5. internat. Kongreſſes

kath. Gelehrten zu München 1900, S. 242 ff.

3. Die Bedeutung der im Kampfe zwiſchen Bonifaz VIII und Philipp d. Schönen von Frankreich entſtandenen päpſtlich oder königlich gefärbten Streitſchriften und zwar ſowohl für jenen Kampf ſelbſt als auch für die ſpätere Zeit iſt franzöſiſcher- wie deutſcherſeits bereits hinlänglich erkannt worden, ſo von Riezler, K. Müller, Finke u. a. Aber dieſer Erkenntnis entſprach bis heute keineswegs die Bemühung weder um Sammlung und Edition dieſer Traktate, noch um ſyſtematiſche und zeitgeſchichtliche Darſtellung ihres Inhalts, noch um Verknüpfung mit der ſpäteren kirchenpolitiſchen Publiziſtik. In Erkenntnis hievon will Verf. neues handſchriftliches Material bieten, bereits gedruckte Traktate auf Handſchriften der Pariſer Nationalbibliothek prüfen, größere Streitſchriften, die zwar noch unediert aber ſchon beſprochen ſind, noch genauer würdigen. Seine Hauptaufgabe erſah er näherhin darin, den Inhalt der Streitſchriften erſchöpfender und ſyſtematiſcher darzuſtellen, als es bisher geſchehen war, um ſo die Verbindung der Ideenbewegung in dieſer und den folgenden Perioden klarer zu erkennen. Dagegen will Verf. nicht die Streitliteratur in den weiteren hiſtoriſchen Zuſammenhang hineinſtellen. Sch. verhehlt ſich nun nicht, daß ſeine literarhiſtoriſchen Verſuche über Verfaſſer, Abfaſſungszeit der einzelnen Traktate beim gegenwärtigen Stand des Materials meiſt nur unbefriedigende Reſultate liefern und bittet um mildernde Umſtände, wenn es ihm nicht immer gelungen, die oft wunderlichen Gedankengänge der Scholaſtik richtig darzuſtellen. Es ſei auf den urſprünglichen Plan verzichtet worden, aus den unedierten kurialiſtiſchen Traktaten Texteſſtellen im Wortlaut beizufügen. Auf das habe er verzichtet, weil Grauert eine vollſtändige kritiſche Ausgabe dieſer Traktate plant — möchten die Franzoſen mit einer ſolchen der königlichen folgen — und weil Digard demnächſt eine eingehende ſyſtematiſche Darſtellung des Kampfes zwiſchen Bonifaz und Philipp veröffentlichen wird. Wo ſich Verf. ſo ſein Ziel genau abgeſteckt, wird man ſagen, daß es wohl erreicht iſt. Um in etwas zu ſehen, was er geleiſtet, vergleiche man nur ſeine reichhaltige chronologiſche Tabelle der beſprochenen Schriften S. 517 ff.

mit der ähnlichen bei Riezler, Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwigs d. Bayern S. 299 ff. Wir wollen daher auch mit Ausstellungen, deren wir schon machen könnten, zurückhalten. Bemerkt sei aber doch, daß mit dem Kolumnentitel: „Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen" über 520 Seiten rein nichts zu machen ist — Gott sei Dank, daß Inhaltsverzeichnis und Register da ist —. Bonifaz VIII ist sicher zu schwarz gemalt. „Hochmütig" ist seine immer wiederkehrende Prädizierung. Sodann ist mit den Übertragungen scholastischer Passus ins Deutsche wenig gedient. Um fest zu stehen, muß man den lateinischen Text haben. Seit Denifle in seinem gewaltigen Lutherwerk ein solch furchtbares Verhör mit den protestantischen Theologen über ihre scholastischen Kenntnisse angestellt, ist hier äußerste Vorsicht angebracht. Auf jeden Fall aber hat Sch., der sehr umsichtig alle einschlägige Literatur beizieht, einen guten Beitrag zur Aufhellung dieser Zeit geliefert, die für die kirchenpolitische Entwicklung der zweiten Hälfte des Mittelalters Keim und Samen wurde. Bemerkt sei endlich mit Gefallen, daß Verf. mir S. 205 Recht gibt gegen Wenck, indem auch er eine Benützung der Korrespondenz Friedrichs II seitens Philipps des Schönen annimmt. Sägmüller.

Die religiöse Erziehung der Kinder im deutschen Rechte. Eine Darstellung des über die Konfession der Kinder geltenden Rechtes in Deutschland, Österreich-Ungarn, Schweiz und Luxemburg. Von **K. A. Geiger,** Prof. d. Kirchenrechts (Seelsorger-Praxis VII. u. VIII). Paderborn, Ferdinand Schöningh. 1903. kl. 8°. S. XVI, 301. M. 1,80.

Das vorliegende Buch behandelt die Rechtsvorschriften über die Konfession der Kinder oder die religiöse Erziehung der Kinder im Deutschen Reich und denjenigen Staaten, für welche die deutsche Rechtsentwicklung maßgebend wurde, so in Österreich-Ungarn, Schweiz und Luxemburg. Die Arbeit will, obgleich an sich als Bestandteil der „Seelsorger-Praxis" nicht so erscheinend, doch eine empfindliche Lücke in der Literatur ausfüllen. Sie thut das insofern, als seit K. Schmidts maßgebendem Werk: Die Konfession

der Kinder nach den Landesrechten im Deutschen Reich 1890, keine zusammenfassendere Darstellung hierüber, die leicht zugänglich wäre, erschienen ist. Und sie thut das um so mehr, als deren Verf. nach seinen vielen über diese und ähnliche Materien handelnden Arbeiten zur Abfassung geeigenschaftet war, wie wohl kaum ein anderer.

Die Schrift zerfällt in zwei Teile. Der erste Teil (S. 1—83) behandelt geschichtliche und prinzipielle Fragen. Selbstverständlich steht G. nach gewissenhafter, eindringender Erwägung aller in Betracht kommenden Fragen auf dem Standpunkt des Toleranzantrags des Centrums 1900/01, dessen § 2 lautet: „In Ermangelung einer Vereinbarung der Eltern sind für die religiöse Erziehung eines Kindes die landesrechtlichen Vorschriften desjenigen Bundesstaates maßgebend, in dessen Bezirk der Mann bei der Eingehung der Ehe seinen Wohnsitz hatte“ (Arch. f. kath. Kirchenrecht, 1902, Heft 2, S. 1). So werde dem Prinzip der Nichteinmischung des Staates in Religionsangelegenheiten vollständig entsprochen (S. 57). Damit nimmt Verf. aber auch tatsächlich Stellung gegen Scherers abweichende Meinung, den er S. 55, A. 4 lobend erwähnt. Vgl. Litterarische Rundschau 1899, Nr. 10, Sp. 304. Gegenüber dem Diktamen des Gewissens können etwaige Schwierigkeiten, die sich daraus im Rechtsleben ergeben, nicht den Ausschlag geben. Überdies wurde hierin, wie G. S. 55 bemerkt, in der Debatte über den Toleranzantrag von seiten des Centrums geltend gemacht: „Eine Vereinbarung (der Eltern), welche nicht ausdrücklich, schriftlich oder mündlich bestehe, könne aus Tatsachen gefolgert werden, z. B. wenn ein Kind bei Lebzeiten beider Eltern von denselben freiwillig einer bestimmten Konfessionsschule zugewiesen worden sei. Im Bestreitungsfalle sei der Beweis für eine solche Vereinbarung nach den Bestimmungen der Civilprozeßordnung zu führen“. Im neu formulierten Antrag 1903 ist das Wesentliche auf Grund der Verhandlungen noch mehr spezifiziert, worauf G. S. 61 f. auch Bezug nimmt. Zum Schluß des ersten Teiles werden noch die kirchlichen Strafen erwähnt, die auf Trauung coram ministro acatholico und protestantische Kindererziehung

für sich allein stehen. Verf. ist mit Leitner der Ansicht, daß auf letzteres keine Exkommunikation gesetzt sei. Ich glaube mit Unrecht. Die Äußerung „provisum in primo“ der Cong. Inquis. ist nicht „ausweichend“.

Im zweiten Teil S. 83 ff., werden mit großer Genauigkeit die in Deutschland, Österreich-Ungarn, der Schweiz und Luxemburg bestehenden einschlägigen Gesetze angeführt. Zu jedem einzelnen Land und Gebiet ist auch reiche Literatur notiert. Ich wüßte kaum etwas nachzutragen. Bei Württemberg nur etwa wünschten wir einen Hinweis auf die Kontroverse über den Beginn des Diskretionsalters: ob das angetretene oder vollendete 14. Lebensjahr. Vgl. mein Kirchenrecht, S. 424, A. 3. Auch ist S. 202, A. 1: Nieder statt Rieder zu lesen. Für Braunschweig ist bereits das neueste Gesetz vom 29. Dezember 1902 angeführt und gegenüber dessen immer noch bestehenden Härten S. 232 verständig bemerkt, daß die hohen Strafen demselben einen „polizeilichen und strafrechtlichen Charakter“ verleihen. So vermißt man an dem trefflichen Werk, das dem Klerus unter den heutigen Verhältnissen nicht genug empfohlen werden kann, kaum etwas als ein Register.

Sägmüller.

Das kirchliche Begräbnisrecht historisch-kanonistisch dargestellt von **Peter Lex**, Präfekt im erzbischöfl. Knabenseminar in Freising. Von d. theol. Fakultät d. Ludwig-Maximilians-Univ. München gekrönte Preisschrift. Regensburg, Verlagsanstalt. 1904. kl. 8°. VIII, 407 S. M. 4.

Nach einer kurzen Einleitung, die dem Nachweis dient, daß die Beerdigung zu allen Zeiten und bei allen Völkern vorherrschende Sitte war, kommt der Gegenstand in drei Teilen zur Darstellung. Der erste handelt vom Begräbnisort, der zweite vom aktiven, der dritte vom passiven Begräbnisrecht. Es ist hier ohne Zweifel viel Material zusammengetragen, fast alle in Betracht kommenden Fragen werden beregt. Um dessentwillen wohl wird die Arbeit für preiswürdig erklärt worden sein. Aber preiswürdig ist noch nicht druckwürdig. In der Regel hängen derartigen Arbeiten noch

gar sehr die Eierschalen an, die entfernt werden müssen, ehe sie in den Druck kommen; sie müssen nochmals intensiv überarbeitet werden. Die vorliegende jedenfalls hätte es sehr nötig gehabt. Ist der Stoff auch im ganzen erschöpft, so fehlt doch die exakte Durcharbeitung. Selten ist ein Punkt vollständig behandelt. Man vergleiche z. B. das S. 211 ff. über das Mortuarium Gesagte. Vom Bischof ist darin so gut wie nicht die Rede. Und doch spielte das hievon an den Bischof Abzuliefernde eine Rolle. Dieser Mangel der vollen Herrschaft über den Stoff kommt auch zum Ausdruck in der teilweise recht holprigen Sprache. Ganz ungenau endlich sind vielfach die Citate. Man sehe sich zum Paradigma nur die Anmerkungen auf S. 29 an. Ich gestehe gern, daß der dritte Teil besser ist. Der Verfasser wuchs mit der Arbeit. Aber gerade deswegen hätte er das Ganze nochmals überarbeiten sollen. Um des dritten Teiles willen das Ganze anerkennen und belobigen hieße die Rezensentenpflicht gröblich vernachlässigen. Sägmüller.

III.

Analekten.

In einer Studie über „**die Hellenisierung des semitischen Monotheismus**“ (Leipzig, Teubner 1903, 17 S. gr. 8°; Sonder-Abdruck aus den „Neuen Jahrb. f. d. klass. Altertum, Geschichte und deutsche Literatur“ 1903) erörtert A. Deißmann in geistvoller Weise ein Doppel-Problem: ein sprachgeschichtliches und ein auf dem ersteren fußendes religionsgeschichtliches. Die Untersuchung wendet sich gegen die hergebrachte Ansicht, daß das Griechische der LXX-Übersetzung ein „Judengriechisch“ sei. Nicht ein Judengriechisch

war es, nach Analogie etwa des Judendeutsch, Judenspanisch u. s. w., sondern es war „die Weltsprache der letzten Jahrhunderte vor Christus ... die junge Sprache der jungen hellenischen Menschheit ... das Griechisch, für das wir jetzt besonders in den Ptolemäerpapyri ein von Jahr zu Jahr wachsendes urkundliches Material besitzen" (S. 4). Daß diese Sprache nicht den Periodenbau der griechischen Kunstliteratur aufweist, vielmehr parataktischen Satzbau zeigt, wurde und wird ganz mit Unrecht als Semitismus gedeutet, es ist eben ein Stil, „der tatsächlich für die einfache, ungekünstelte, lebendige Verkehrssprache auch nicht semitischer Völker charakteristisch ist" (S. 10). Deswegen machte auch das Werk der LXX auf den griechischen Leser durchaus nicht den Eindruck eines ungriechischen Buches. Das freilich merkte der Weltgrieche, wenn er dieses Buch las, „daß er das Buch der Juden in der Hand hatte" (S. 11). In der Hauptsache war es aber doch die gesprochene, lebendige Sprache des Volkes der eigenen Zeit, welche der Grieche in diesem Buche las. Und so war es „vorzüglich geeignet, der hellenistischen Welt den semitistischen Monotheismus zu vermitteln" (S. 12). „Die Hellenisierung des semitischen A. Test. ist die Hellenisierung des semitischen Monotheismus. Ohne die LXX wäre die Gotteswanderung vom Berge Zion nach Alexandrien, Ephesus, Athen, Rom, Trier undenkbar (S. 16)." Vetter.

Ein übersichtliches Bild über die Geschichte der vorchristlichen hebräischen Architektonik zeichnet die Schrift „Die **hebräische Bauweise im Alten Test.,** eine biblisch-archäologische Studie von Dr. Engelbert Hora. Karlsbad, Selbstverlag d. Verf. 1903. 73 S. gr. 8°". Der Verfasser (Gymnasial-Professor in Karlsbad) hat den Stoff in vier Abschnitte geteilt. Der erste Abschnitt behandelt „die ältesten Spuren einer Bautätigkeit bei den Hebräern". Insbesondere wird hier den Spuren ägyptischer Einflüsse auf die Herstellung des Stiftszeltes nachgeforscht. Ebenso wird im zweiten Abschnitt („Die Entwicklung der hebräischen Bauweise auf dem Boden Palästinas bis zum Einflusse der Phönizier in der Davidischen Zeit") der kanaanitische Einfluß untersucht. Der dritte Abschnitt („die Blütezeit der hebräischen Bautätigkeit") um-

faßt die Periode von David bis zum babylonischen Exil: er beschreibt eingehend die Bauten Davids, Salomos und Ezechias'. Im vierten und letzten Abschnitt („Die Baugeschichte der Juden von der Rückkehr aus dem Exil bis zur Herrschaft der Römer") wird der Bau des zweiten Tempels, sowie die Bauten Nehemias' und endlich das Bauwesen der Makkabäerfürsten behandelt. — Die von umfassender Literatur-Kenntnis zeugende, gründliche Studie vermag dem Exegeten (und wohl auch dem Katecheten) gute Dienste zu leisten. Vetter.

In seiner sehr beachtenswerten Studie „Zur **Entzifferung der Safâ-Inschriften**" (mit 7 autographierten Tafeln, Leipzig, Harrassowitz, 1901, IX u. 76 S. gr. 8°) will Enno Littmann einer Gesamterklärung aller bekannten und der neuen vom Verfasser in Syrien gefundenen Safâtexte die Wege bereiten. Die Safâschriftzeichen gehören zu dem südsemitischen Alphabet, das in ganz Arabien vor Einführung des sabatäisch-syrischen Alphabets geherrscht hat. Der Verfasser hat sieben Buchstaben ganz neu und, wie der Zusammmenhang der Texte lehrt, richtig zu bestimmen gewußt und dadurch eine Anzahl von Inschriften zum ersten mal richtig zu transscribieren und zu übersetzen vermocht. Rießler.

Von **Herders Konversations-Lexikon** ist nunmehr der 3. Band (Elea bis Gyulay) mit 1820 Seiten und 900 Abbildungen erschienen. Es wird auch hier wieder ein ganz gewaltiger vortrefflich verarbeiteter Stoff geboten. Aus dem Gebiet der Theologie seien besonders hervorgehoben die Artikel: Elias, Erbsünde, Exegese, Evangelisten, Fasten, Franziskaner, Gebet, Glaube, Gnade, Gnosticismus; aus dem Gebiet der Länder- und Völkerkunde die Artikel: Etrurien, Europa, Frankreich, Griechenland, Großbritannien und Irland, je mit Karten, statistischen und geschichtlichen Tabellen und vortrefflichen Ausführungen über die geschichtliche Entwicklung, die politischen, wirtschaftlichen und religiösen Verhältnisse, Kunst, Sprache und Literatur. Der Artikel über Elsaß-Lothringen befriedigt die Leser in hohem Grade durch die gediegene, zutreffende und sachgemäße Darstellung. Uns Württemberger berührt es angenehm, daß neben Ellwangen und Gmünd auch Gaildorf, Groß- und

Kleinbottwar, Fellbach und Feuerbach zu ihrem Rechte kommen. Aus dem Gebiet der Kunst erscheinen sehr beifallswürdig die Artikel: Fiesole, van Eyck, Griechische Kunst, Gothische Kunst, je mit prächtigen Abbildungen. Ausgezeichnete Aufmerksamkeit verdienen in diesem Bande die Arbeiten aus dem Gebiet der Technik und Naturwissenschaften (Elektrisches Licht, Fahrrad, Fernrohr, Glas, Gold), sowie die rechts-, staats- und volkswirtschaftlichen Artikel, welche ausnahmslos auf der Höhe der Zeit stehen und auch den weitestgehenden Anforderungen entsprechen. Es kann einem Zweifel nicht unterliegen, daß das großartig angelegte Werk sich siegreich Bahn bricht und bald überall freudige Aufnahme findet. Belser.

Zu **Didache** 1, 5 und den Parallelstellen. Darüber handelt C. Bigg in The Journal of Theological Studies V (1904), 584—88, und er führt als Quelle für die Parallele in den Apostolischen Konstitutionen IV, 3 Klemens von Alexandrien an, bezw. ein ihm zugeschriebenes Fragment. Über dieses Fragment waltet aber ein Irrtum ob, wie ich in der Quartalschrift 1897 S. 653—57 und in meinen Kirchengeschichtlichen Abhandlungen und Untersuchungen II (1899), 124—27 gezeigt habe. Corderius, der das bezügliche Fragment zuerst edierte, führt es allerdings auf Klemens von Alexandrien zurück, und die Herausgeber dieses Kirchenvaters schrieben ihm nach. Aber die Handschrift, der wir das Fragment verdanken, bietet nur den Namen Klemens, und gemeint ist ohne jeden Zweifel der römische Klemens, der angebliche Verfasser der Apostolischen Konstitutionen, nicht der alexandrinische. Das fragliche Klemensfragment gibt daher Apost. Konstit. IV, 3 wieder, nicht aber ist es eine Quelle zu dieser Stelle, wie Bigg meint. Funk.

Daß Ambrosius Ep. 20 n. 4—5 **missa = Messe** nehme, wie man die Stelle bisher allgemein verstanden hat, wurde 1904 S. 51 f. gezeigt. Kellner, der die Auffassung 1901 S. 441 ff. bestritt, hält seine abweichende Erklärung im Kölner Pastoralblatt 1904 Nro. 6 aufrecht. Indem ich auf die Replik aufmerksam mache, bemerke ich, daß mir die alte Auffassung immer noch richtig zu sein scheint. Funk.

Literarischer Anzeiger

zur Theologischen Quartalschrift.

87. Jahrgang I. Quartal-Heft.

Abonnements-Einladung

auf den XVII. Jahrgang der Zeitschrift

= Pastor-bonus, =

Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft und Praxis.

Herausgegeben von Domkapitular Dr. Einig,

Professor am Priesterseminar in Trier.

Jeden Monat erscheint ein Heft im Umfange von 3 Bogen.

Preis pro Jahrgang M. 4.—.

Heft 1 ist soeben erschienen. Probeheft gratis und franco. Abonnements nimmt jede Buchhandlung, Postanstalt und die Verlagsbuchhandlung entgegen.

Trier

Verlag des „Pastor-bonus"
Paulinus-Druckerei, G. m. b. H.

Theologische Neuigkeiten von Ferd. Schöningh in Paderborn.

In allen Buchhandlungen zu haben:

Bliemetzrieder Dr. F., O. S. B., Das Generalkonzil im großen abendländischen Schisma. 360 S. gr. 8°. Mk. 8.—
In diesem Werke wird der konziliare Gedanke vom Anfange desselben bis zum Konzil von Pisa, der Kampf an demselben bis zu diesem Konzil dargelegt. **Dieser Punkt ist noch in keinem Werk behandelt.**

Bisle Dr. A., Prof., Die öffentliche Armenpflege der Reichsstadt Augsburg mit Berücksichtigung der einschlägigen Verhältnisse in anderen Reichsstädten Süddeutschlands. Ein Beitrag zur christl. Kulturgeschichte 200 S. gr. 8°. Mk. 4.—.

Bartmann Dr. Bernh., Prof., Das Himmelreich und sein König nach den Synoptikern biblisch dogmatisch dargestellt. 161 S. gr. 8°. br. Mk. 3.—

Kihn, Dr. Heinr., Domdekan, Patrologie. I. Band. Von den Zeiten der Apostel bis zum Toleranzedikt von Mailand (313). Mit kirchlicher Druckerlaubnis. 423 S. gr 8°. br. Mk. 4.60 geb. 5.80
Das Buch berücksichtigt die neueren Forschungen auf dem Gebiete der Patrologie und soll, auf wissenschaftlicher Grundlage ruhend, vorzüglich den **praktischen Bedürfnissen** entgegenkommen.

Liturgische Bibliothek. Sammlung gottesdienstlicher Bücher aus dem deutschen Mittelalter. Herausgeg. von **Dr. Albert Schönfelder. Erster Band. Ritualbücher.**
Das Werk soll der Erforschung der mittelalterlichen Liturgie Deutschlands dienen. Der erste Band bietet die Ritualbücher von drei Diözesen: **Meissen, Naumburg** und **Köln.**

Pruner, Dr. Joh., Dompropst, Lehrbuch der Pastoraltheologie. I. Bd. Das Priesteramt. (Wissenschaftl. Handbibl.) 2. verb. u. verm. Auflage. Mit kirchl. Druckerlaubnis. XII u. 450 Seiten. gr. 8°. Br. Mk. 4.60, geb. Mk. 5.80
Die sobald nötig gewordene zweite Auflage ist der beste Beweis für die Vortrefflichkeit dieses praktischen Buches.

Im Verlag von N. Disteldorf, Trier ist erschienen

Das geistliche Leben

in seinen Entwickelungsstufen

von **A. Saudreau,** erstem Hausgeistlichen am GutenHirten in Angers.

Nach der zweiten Auflage aus dem Französischen übersetzt

von P. **A. Schwabe,** Priester der Gesellschaft Jesu.

Zwei Bände kl. 8°. XVI u. 480 u. 444 Seiten.

Preis: broschiert 6,40 Mk., gebunden 8,00 Mk.

Bitte, die nachstehenden Urteile der Kritik über dieses vorzügliche Werk zu lesen!

Die **Stimmen aus Maria-Laach** schreiben:

„Das Werk wird allen Seelenführern recht willkommen sein, besonders den Beichtvätern von Ordensleuten und andern nach christlicher Vollkommenheit strebenden Personen".

Professor A. Koch schreibt in der ‚**Tübinger Quartalschrift**':

„Das Werk kann als Handbuch der Ascetik bezeichnet werden. Die beiden Bände enthalten eine nahezu vollständige Darlegung des geistlichen Lebens. Der Verfasser hält sich vor allem an die Lehre der grossen Mystiker. Gelungen ist besonders die Darlegung der höheren Gebetsformen. Ref. zweifelt nicht, dass das Buch namentlich dem Seelenführer gute Dienste leisten wird. Es empfiehlt sich auch durch den billigen Preis."

Der ‚**Literarische Anzeiger**' schreibt:

„Saudreaus „Das geistliche Leben" ist eine ganz vortreffliche Anleitung zur Vollkommenheit. Frei von aller Uebertreibung bespricht der Verfasser das ganze geistliche Leben von seinen ersten Anfängen an bis zu den höchsten Stufen der Heiligkeit. Ganz besonders scheinen dem Rezensenten jene Kapitel gelungen zu sein in denen der Verfasser zeigt, wie jene Seelen, die sich gerade auf der Stufe des geistigen Lebens, die er soeben besprochen hat, befinden **praktisch zu leiten seien.** Es wird das „Zuviel" und das „Zuwenig" vermieden, aber überall auf allseitige Selbstüberwindung gedrungen. Es ist jedenfalls als ein höchst glücklicher Griff des P. Schwabe, S. J., zu bezeichnen, dass er durch eine recht gut gelungene Uebersetzung das Werk deutschen Lesern zugänglich gemacht hat.

P. Konrad Pohl, S. J.

Die ‚**Theologisch-praktische Quartalschrift**' schreibt:

„Dass sich die Leitung der Seelen nach ihrer moralischen und physischen Beschaffenheit zu richten hat, ist unbezweifelt. Sehr schwierig ist es aber, die Art und Weise zu bestimmen, wie sich diese Anpassung zu gestalten habe, und ich wüsste kein Buch, in welchem dieselbe so eingehend und konkret praktisch dargestellt wäre, wie in dem eben genannten. Den Seelenführern können wir Saudreaus Buch sehr angelegentlich empfehlen". P. Max Huber, S. J.

Der ‚**Katholik**' schreibt:

„Vorliegendes Werk ist zunächst für Priester geschrieben. . . . . Die Lesung des Werkes bietet **grossen Nutzen,** weil es den Seelenführer anleitet, auf die verschiedenen Wege zu achten, auf denen der göttliche Geist die auserwählten Seelen zu führen pflegt. . . . Die Uebersetzung und Ausstattung des Werkes ist lobenswert." C. Hauser.

P. Fac. Blumenkemper O. S. Fr. schreibt im **Anzeige-Blatt** Nr. 7 von F. Schöningh, Paderborn: „Das vorliegende Werk, das jetzt in zweiter Auflage erscheint, enthält eine Fülle von guten Gedanken und trefflichen Winken für alle jene, die auf dem Wege der Tugend vorwärts zu kommen streben, sowie auch besonders viele Licht und Leitgedanken für die Beichtväter solcher Seelen. . . . . Die Art der Darstellung ist anziehend, die Sprache edel. . . . . **Das Buch darf mit Recht empfohlen werden;** die Lektüre desselben wird grossen Nutzen schaffen in jenen Seelen, die sich mit Gottes Gnadenhilfe über das Niveau des Gewöhnlichen erheben möchten."

Soeben erschienen! Verlag von N. Disteldorf, Trier. **Neu!**

Neue Heiligen-Legende.

Bilder aus dem Leben der Heiligen

mit ausführlichen Nutzanwendungen für Schule und Familie.

Unter Mitwirkung von mehreren Geistlichen bearbeitet und herausgegeben von **Jos. Schiffels** Rektor.

Mit bischöflicher Approbation.

Volksausgabe mit farbigem Titelbild Preis: gebunden Mk. 2,50.
Prachtausgabe mit 4 Stahlstichen 5,00 Mk. 7,50 Mk. 8,00 Mk. und 10,00 Mk.

Bei der Bearbeitung dieser Legende wurden die Wünsche und Ratschläge des katholischen Klerus und der katholischen Lehrerwelt, die ich seit Jahren in häufigen Besprechungen kennen gelernt hatte, aufs gewissenhafteste berücksichtigt. Verfasser und Verleger glauben daher mit dieser Legende etwas zu bieten, was den Bedürfnissen der Schule und Familie in hohem Masse gerecht wird.

Für die Auswahl der in Rede stehenden Lebensbilder waren folgende Erwägungen massgebend:

a) Die Bilder sollen zugleich wichtige Abschnitte aus der Vergangenheit der katholischen Kirche (Christenverfolgungen, Besiegung des Heidentums, Bekehrung der Deutschen u. a.) mit zur Darstellung bringen.

b) Jene Heiligen sind in erster Linie zu berücksichtigen, welche nachahmenswerte Tugendmuster für Kinder darstellen; diese sollen besonders ihre Namenspatrone kennen lernen, weshalb die gebräuchlichsten und bekanntesten Vornamen in diesem Buche vertreten sind.

c) Ferner sind jene Heiligen eingehender zu behandeln, welche in der betreffenden Gemeinde, Gegend oder Diözese besonders verehrt werden.

Auszug aus vorstehender Legende für Kinder

soeben erschienen:

Kinderlegende von Schiffels

Preis: gebunden in elegantem Leinwandband mit Rotschnitt und farbigem Titelbild **1,00 Mk.**

Der Weg der Heiligkeit

systematisch dargestellt mit den Worten der

Nachfolge Christi von Thomas a Kempis.

Nach der latein. Ausgabe der PP. G. Heser, S. J. und E. Amort C. Reg.

Herausgegeben von P. **A. Hülsmann,** C. SS. R.

Mit einem Anhang von Gebeten.

Kleines Taschenformat 32°, 576 Seiten. Preis gebunden in schwarzem Leinwandband mit Rotschnitt Mk. **1,00.**

In bessern Einbänden zu Mk. 1,20, 2,50, 3,50, 4,50.

Der **‚Pastor-bonus'** schreibt

„Ein für Kleriker wie Laien gleich nützliches Büchlein bietet uns P. Hülsmann in dem vorliegenden Werkchen, das die Nachfolge Christi nach den drei Wegen der Reinigung, Erleuchtung und Einigung in äusserst geschickter und praktischer

— Fortsetzung nächste Seite. —

— Fortsetzung. —

Weise wiedergibt, sie so psychologisch aufbaut, und darum für den Betrachtenden, insbesondere für den Laien, leichter und nutzbringender gestaltet. Aus dem ganzen Büchlein der Nachfolge Christi sind die entsprechenden und sich ergänzenden Gedanken, die bald da, bald dort sich zerstreut finden, unter einem Gesichtspunkte gesammelt und jedesmal zu einem Ganzen geordnet, sodass jedes Kapitel einen abgerundeten Betrachtungsstoff bietet. Ein Anhang von mündlichen Gebeten vervollständigt die praktische Brauchbarkeit dieses Büchleins, das trotz seiner schönen, preiswürdigen Ausstattung und seines bedeutenden Umfanges sich sehr billig stellt."

Prof. Dr. Meyer.

Der ‚Literarische Anzeiger' schreibt:

„Ein recht nützliches Büchlein für alle jene, die Thomas a Kempis' Nachfolge Christi zum leichteren Verständnis gern systematisch geordnet hätten nach den drei Wegen des geistlichen Lebens. Auch kann es Exercitienmeistern, Exhortatoren usw., die gern die Nachfolge Christi citieren, gute Dienste leisten. Den Anhang bildet ein recht passendes Gebetbüchlein."

P. Konrad Pohl, S. J.

Eine zeitgemäße wissenschaftliche Neuheit.

*** Der hochwürdigen Geistlichkeit besonders empfohlen. ***

In unserem Verlage wird in mehreren illustrierten Bändchen erscheinen:

Benzigers Naturwissenschaftliche Bibliothek.

Von der bereits nachstehende Bändchen zur Ausgabe gekommen:

Nr. 1. **Schöpfung und Entwicklung: Die Erde.** Ihre Entstehung und ihr Untergang. Von **P. Martin Gander, O. S. B.** Prof. Mit 128 Textillustrationen und 1 Spektraltafel. 160 Seiten. Format 115×175 mm.

Nr. 2. **Schöpfung und Entwicklung: Der erste Organismus.** Von **P. Martin Gander, O. S. B.** Prof. Mit 28 Textillustrationen. 160 Seiten. Format 115×175 mm.

Nr. 3. **Schöpfung und Entwicklung: Die Abstammungslehre.** Von **P. Martin Gander, O. S. B.** Prof. Mit 28 Textillustrationen. 160 Seiten. Format 115×175 mm.

Preis eines jeden Bändchens in Originalleinwandband Rotschnitt Mk. 1.50.

Durch alle Buchhandlungen zu beziehen, sowie von der

Verlagsanstalt Benziger u. Co. A. G.
Einsiedeln, Waldshut, Köln a. Rh.

Das Harmonium im häuslichen Kreise

ist vermöge des Zaubers, den es ausübt, so hoch zu preisen, dass überall da, wo nur einiger Musiksinn und die sonstige materielle Möglichkeit ist, ein solches Instrument zur Verschönerung des Lebens vorhanden sein sollte.

Die Firma **Aloys Maier** in **Fulda** (Harmonium-Magazin, gegr. 1846) Hoflieferant, bringt neuerdings eine

billige Cottage-Orgel für M. 160.—

in den Handel, die sich besonders **für den Hausgebrauch** empfiehlt und deren Anschaffung durch Gestattung **monatlicher Ratenzahlungen** erleichtert wird. Das sehr massiv und geschmackvoll in echt amerikanischem Nussbaum gebaute Instrument hat einen **edlen, vollen Ton**, der durch den Knieschweller erheblich verstärkt werden kann. Durch die Herausgabe einer **vortrefflichen Harmoniumschule**, die zu jedem Instrument **gratis** geliefert wird, ist zur raschen Selbsterlernung des Harmoniumspiels Gelegenheit geboten.

— *Illustrierte Prospekte gratis.* —

Verlag der Zentralstelle des Volksvereins für das katholische Deutschland M. Gladbach.

Von der Zentralstelle und durch jede Buchhandlung sind zu beziehen:

Apologetische Tagesfragen.

Herausgegeben vom Volksverein f. d. kath. Deutschland.

1. Heft: **Einige Kernfragen christlicher Welt- und Lebensanschauung.** Gedanken und Vorträge von Dr. Joseph Mausbach, Professor an der Universität Münster. 100 S. in 8°. 1903. Preis 1,50 Mk. franko 1,60 Mk.

2. Heft: **Ist Jesus der Sohn Gottes?** Unkritische Federzeichnungen zu der kritischen Schrift von Adolf Harnack: „Das Wesen des Christentums". Von Dr. Andreas Brüll. 32 Seiten in 8°. 1903. Preis 50 Pfg., franko 55 Pfg.

3. Heft: **Die geschichtliche Existenz Christi.** Von Dr. Franz Meffert. 96 S. in 8°. 1904. Preis 1,20 Mk., franko 1,30 Mk.

4. Heft: **Weltgrund und Menschheitsziel.** Von Dr. Joseph Mausbach, Professor an der Universität Münster. 56 S. in 8°. 1904. Preis 60 Pf., franko 65 Pf.

Apologetische Vorträge.

Herausgegeben vom Volksverein für das katholische Deutschland. Erstes Heft (1.—5. Tausend) 240 S. in gr. 8°. 1904. Preis stark geheftet 1 Mk., franko 1,20 Mk.

Soziale Tagesfragen.

Zwanglose Hefte, herausgegeben vom Volksverein für das kath. Deutschland.

4. Heft: **Soziale Konferenzen unter dem Klerus.** Ihre Organisation und Tätigkeit. 2. Aufl. 48 S. in 8°. (13. und 14. Tausend.) Preis 40 Pfg., franko 45 Pfg.

8.—11. Heft: **Soziale Tätigkeit der Gemeinden.** Eine Uebersicht über die Aufgaben der kommunalen Sozialpolitik auf den Gebieten der Arbeiter- und Handwerkerfrage, der Wohnungsreform, Volkshygiene und Bildungsfürsorge. In Verbindung mit Justizrat Karl Trimborn, Stadtverordneter in Köln, von Dr. Otto Thissen. 2. gänzlich umgearbeitete Auflage. 1903. (5. und 6. Tausend.) 168 S. Preis 1,80 Mk., franko 1,90 Mk.

19.—22. Heft: **Katholische Arbeitervereine.** Ihre Notwendigkeit, Aufgaben und Einrichtungen. Von Dr. O. Müller, Generalsekretär des Verbandes kath. Arbeitervereine der Diözese Köln. Zweite vermehrte Auflage. (4.—6. Tausend.) 96 S. in 8°. Preis 40 Pfg., franko 50 Pfg.

Hitze, Prof. Dr.: **Die Arbeiterfrage** und die Bestrebungen zu ihrer Lösung. Nebst Anlage: Die Arbeiterfrage im Lichte der Statistik. Vierte verbesserte und ergänzte Ausgabe. (18.—21. Tausend.) 1904. 286 S. in gr. 8°. Preis 1,50 Mk., franko 1,70 Mk.

Von diesem Werke ist eine „Sonderausgabe für Unterrichtskurse" hergestellt worden, welche nur direkt von der Zentralstelle (nicht im Buchhandel) abgegeben wird bei Abnahme von 5 Exemplaren (Preis pro Jahrgang 1 Mk. und Porto).

Jos. Kösel'sche Buchhandlung in Kempten und München.
Durch alle Buchhandlungen zu beziehen.

Sammlung illustrierter Heiligenleben

1. Band: **Kaiser Heinrich II., der Heilige.** Von Dr. H. Günter, k. o. Universitätsprofessor in Tübingen. gr. 8°. VIII u. 100 S. Mit 52 Abbildungen im Texte und einer Kunstbeilage. Preis gebunden M. 3.—.
2. Band: **Der heilige Augustinus.** Von Dr. Augustin Egger, Bischof von St. Gallen. gr. 8°. X und 136 S. Mit 47 Abbildungen im Texte und vier Kunstbeilagen. Preis gebunden M. 4.—.
3. Band: **Der hl. Leopold, Markgraf von Oesterreich.** Von Dr. Richard von Kralik. gr. 8°. ca. 8½ Bogen mit ca. 55 Abbildungen im Texte und einer Kunstbeilage. Preis geb. M. 4.—.

In Vorbereitung befinden sich:

4. Band: **Die hl. Gottesmutter Maria.** Von P. Odilo Rottmanner, O. S. B.
5. Band: **Der sel. Nikolaus von der Flüe.** Von Georg Baumberger.
6. Band: **Der hl. Vinzenz von Paula.** Von C. Pire
7. Band: **Der hl. Johannes vom Kreuz.** Von Jos. Froberger.

Diese „Sammlung illustrierter Heiligenleben" geht von dem Standpunkte aus, den Lebens- und Entwicklungsgang der Heiligen streng geschichtlich zu zeichnen, ohne phantastische und willkürliche Ausschmückung, jedoch bei allem Reize einer schönen Darstellung schlicht und ohne gelehrtes Beiwerk. In der Illustration soll in bisher noch nie versuchter Weise gezeigt werden, wie sich die Verehrung der Heiligen in der christlichen Kunst durch die Jahrhunderte spiegelt. Es wurde daher die chronologische Anordnung der Bilder gewählt.

Jeder Band ist einzeln käuflich.

Verlag von Friedrich Pustet,
Typograph des Heil. Apostol. Stuhles in **Regensburg.**

Neuestes Miniatur-Brevier.

4 Bände in 48°, 1905.

Hervorragend deutliche Schrift. Echt indisches Papier.

Format 12×7 cm. Stärke ohne Proprium 24 mm.
Gewicht eines gebundenen Bandes 155 gr.

Preise einschliesslich Einband in 4 Bänden: In Schafleder mit Goldschnitt M. 21.— In echtem Chagrin mit Goldschnitt M. 25.— In echtem Chagrin mit vergoldetem Monogramm auf Decken und Goldschnitt auf rotem Untergrund M. 27.—

Sämtliche Einbände haben biegbaren Rücken und abgerundete Ecken am Schnitt.

In gleicher Schrift und demselben Format

Miniatur-Diurnale in 48°

auf echt indischem Papier.

Stärke bei 832 Seiten gebunden nur 19 mm.
Gewicht: 135 gr. gebunden.

Gebunden in Leder mit Rotschnitt M. 4.20, in Leder mit Goldschnitt M. 4.50, in echt Chagrin mit Goldschnitt 5.50.

Prospekte und Druckbogen, sowie mein neuester liturgischer Verlagskatalog stehen gratis und franko zu Diensten.

In der **Herderschen Verlagshandlung** zu Freiburg i. Br. sind erschienen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Hergenröther, Joseph Kardinal, **Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte.** Vierte Auflage, neu bearbeitet von Dr. J. P. Kirsch. 3 Bände. gr. 8°.

Zweiter Band: **Die Kirche als Leiterin der abendländischen Gesellschaft.** Mit einer Karte: Provinciae ecclesiasticae Europae medio saeculo XIV. (XII u. 1104) M. 15.—; geb. in Halbsaffian M. 18.—

Früher ist erschienen:

Erster Band: **Die Kirche der antiken Kulturwelt.** Mit einer Karte: Orbis christianus saec. I—VI. (XIV u. 722) M. 10.—; geb. M. 12.50.

Der dritte (Schluß-) Band ist in Vorbereitung.

„Die Hergenröthersche Kirchengeschichte ist das ausführlichste und gelehrteste Handbuch, das wir besitzen. Prof. Kirsch hat es nun noch ganz bedeutend verbessert: die Anordnung des Stoffes ist durch zweckmäßige Verteilung viel übersichtlicher geworden, manches, besonders in historischen Kontroversen und dogmatischen Ausführungen wurde viel weniger aktuell, gekürzt, hingegen das Leben und Wirken hervorragender Männer etwas eingehender behandelt, die Hilfsmittel sind möglichst vollständig angezeigt. . . ." (Pastor bonus, Trier.)

Kaulen, Dr Franz, **Sprachliches Handbuch zur biblischen Vulgata.** Eine systematische Darstellung ihres lateinischen Sprachcharakters. Zweite, verbesserte Auflage. 8°. (XVI u. 332) M. 3.40; geb. in Halbfranz M. 4.60

Diese Schrift sucht gegenüber den unrichtigen Urteilen, welche noch immer über Sprache und Charakter der Vulgata vorgebracht werden, ein Literaturwerk in Ehren zu halten, welchem das gesamte Abendland einen großen Teil seiner Bildung verdankt und an welchem die katholische Kirche als an einem Träger ihrer Tradition unentwegt festhält.

Krogh-Tonning, Dr K., **Der letzte Scholastiker.** Eine Apologie gr. 8° (VIII u. 228) M. 5.—

„Eine Apologie". Hiemit ist der Zweck dieses Buches angedeutet. Es enthält eine Verteidigung der in wichtigen Punkten hart angegriffenen kirchlichen Theologie des 15. Jahrhunderts und damit eine Verteidigung der kirchlichen Theologie überhaupt, die zu allen Zeiten ein und dieselbe Wahrheit gelehrt hat.

Höpfl, P. Hildebrand, O. S. B., **Das Buch der Bücher.** Gedanken über Lektüre und Studium der Heiligen Schrift. Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg und Gutheissung der Ordensobern. 8° (XVI u. 284) M. 2.80; geb. in Leinwand M. 3.60.

Auf das Schmid'sche Gesamtregister zur Theolog. Quartalschrift, welches auf der letzten Umschlagseite angezeigt ist, wird besonders aufmerksam gemacht.

Buchdruckerei
von
H. Laupp jr
Tübingen, Grabenstraße 33.
Spezialität:
Herstellung von
wissenschaftlichen Werken
und Dissertationen.
Eingerichtet für fremdsprachlichen Satz:
Griechisch, Russisch, Hebräisch, Arabisch,
Syrisch, Zend.

Naturwissenschaft und Gottesglaube.

I. Manuale Lincopense. Breviarium Sea-
Manuale Aboense.

II. Oesterreich, Frankreich u. Spanien

— Zum 22. Januar. —

Maria die hl. Familie Jesus, Maria u.
J. B. Schütz

Junfermannsche Buchhandlung.

Frühere Jahrgänge der Theologischen Quartalschrift sind zu beziehen durch die Buchdruckerei von H. Laupp jr in Tübingen.

Grabenstraße 55.

Preisermäßigung!

Zu beziehen durch den unterzeichneten Verlag

Personen- Orts- und Sachregister zur Theologischen Quartalschrift

Bd. I—LXXVI.

In Verbindung mit mehreren Freunden bearbeitet und herausgegeben von Hr. Joseph [illegible]

8°. 15 Bogen stark.

[illegible] Roth'schen Verlagsbuchhandlung in Stuttgart-München ist nun in meinen Verlag übergegangen.

Gleichzeitig habe ich den Preis von M. 4.20, [illegible] Interessenten von der Anschaffung abgehalten hat, auf

M. 2.—

herabgesetzt.

Die reichen Schätze, welche im Laufe der Jahre in der Quartalschrift angesammelt sind, würden ohne dieses Register brach daliegen und wenigstens den Tübingen ferner stehenden Kreisen fast unzugänglich sein.

Das Werk ist nicht nur für diejenigen, die seit Jahren die Theol. Quartalschrift beziehen, von Wert, sondern dient jedem neu eintretenden Abonnenten, überhaupt jedem wissenschaftlich sich arbeitenden Theologen als wertvolles Nachschlagebuch.

Zur Bestellung wollen Sie sich der beiliegenden Karte

Verlag der Buchdruckerei von H. Laupp

Tübingen, Grabenstraße 31.

Digitized by Google

Theologische Quartalschrift.

[illegible] mit mehreren Gelehrten

[illegible]

[illegible] v. Schanz, D. Belser, D. Vetter,
[illegible]
[illegible] Universität Tübingen

[illegible] Jahrgang.

[illegible]

Tübingen 1905.

[illegible]druckerei [illegible]

[illegible] 4 Hefte [illegible]

Inhalt.

I. Abhandlungen.

Bauer, Clemens und Barnabasbrief
Weber, Das Gebetsleben des Priesters
M. Koch, Die neutestamentlichen Abendmahlsberichte
Meinertz, Bedeutet das wahre Gebet der hl. Geist?
Bunk, Ein neues Synonymenlexikon
Bunk, Der Mann des Apostels

II. Rezensionen.

Verlag von

Vandenhoeck & Ruprecht

in Göttingen.

März 1905.

Handkommentar z. Alten Testament.

In Verbindung mit anderen Fachgelehrten

[illegible] herausgegeben von Professor *D* **W. Nowack**-Strassburg.

([illegible] liegen bereits in **dritter**, Genesis, Jesaia und kleine Propheten in zweiter verbesserter Auflage vor.)

[illegible] Abteilung: Die historischen Bücher. Mk. 54,80; Lwbd. Mk. 60,80; HF. Mk. 66,80.

[illegible] Gunkel. 2. Auflage. 02. [illegible]; Lwbd. 10,80; HF. 11,80.
[illegible], Num. u. Einl. (03. 5,80)
[illegible] 15,80; Lw. 14,80; HF. 15,80.
[illegible] (98. 3,20), Josua (99. 2,20),
[illegible] z. Hexateuch (00. 1,00)
[illegible] Steuernagel.
Zus. 6,40; Lwbd. 7,40; HF. 8,40.

4. Richter, Ruth (00. 4,80), Samuel (02. 5,80). — W. Nowack.
Zus. 10,60; Lwbd, 11,60; HF 12,60.
5. Könige — Rud. Kittel. 00.
6,40; Lwbd. 7,40; HF. 8,40.
6. 1. Teil. Chronik — Rud. Kittel (02 4,—).
2. Teil. Esra, Nehemia, Esther — C. Siegfried. (01. 3,80.) Zus. 7,80; Lwbd. 8,80; HF 9,80.

[illegible] Abteilung: Die poetischen Bücher. 20 Mk.; Lwbd. 23 Mk.; HF. 26 Mk.

[illegible] Budde
[illegible] 6,—; Lwbd. 7,—; HF. 8,—.
[illegible] Frdr. Baethgen
[illegible] 8,—; Lwbd. 9,—; HF. 10,—.

3. Sprüche — Frankenberg 98. 3,40. Prediger — Hoheslied — C. Siegfried 98. 2,60. Lwbd. 7,—; HF. 8,—.

[illegible] Abteilung: Die prophetischen Bücher. Mk. 31,20; Lwbd. Mk. 35,20; HF. Mk. 39,20

[illegible] 2. Aufl. 02.
[illegible]; Lwbd. 9,—; HF. 10,—.
[illegible] Steinbrecht
[illegible] 6,40) 94. 6,40; Lwbd. 7,40; HF. 8,40.
[illegible] M. Löhr
[illegible] 1,—)

3. Ezechiel — Kraetzschmar (00. 6,—).
Daniel — Behrmann . . (94. 2,80).
Zus. 8,80; Lwbd. 9,80; HF. 10,80.
4. Die zwölf kleinen Propheten — W. Nowack.
2. Aufl. 1904. 8,—; Lwbd. 9,—; HF. 10,—.

[illegible] haben Fadenheftung. — Einbanddecken HF. 1,20 Mk., Lwd. 60 Pfg.

[illegible] **Vorzugspreise** gelten vom 1. April 1905 ab:

[illegible] Gesamtwerk bei gleichzeitiger Bestellung aller Teile:

[illegible] Mark geheftet in 21 Teilen (statt 106 Mk.)

[illegible] Mark gebunden in 13 Ganzleinwandbänden nach Entwurf von Prof. Pankok (statt 119 Mk.)

[illegible] Mark gebunden in 13 Halblederbänden (statt 132 Mk.)

[illegible] Hauptteile (Hexateuch, alle poet. u. alle prophet. Bücher) bei gleichztg. Bestellg.

[illegible] Mark geheftet in 16 Teilen (statt 81,20 Mk.)

[illegible] Mark gebunden in 10 Ganzleinwandbänden nach Entwurf von Prof. Pankok (statt 91,20 Mk.)

[illegible] Mark gebunden in 10 Halblederbänden (statt 101,20 Mk.)

[illegible] von anderen Kommentaren findet sich in dem hier vorliegenden [illegible] Seite Erklärung und eigene vollständige Übersetzung beieinander, [illegible] nur um deswillen, weil der Mangel einer Übersetzung sich bei der Exegese [illegible] nicht in steter enger Berührung mit der alttestamentlichen wissenschaft [illegible] fühlbar machen muß, sondern auch deshalb, weil eine, die Quellen [illegible] unterscheidende, mit dem Kommentar harmonierende vollständige [illegible] von mancherlei Widersprüchen und Weitläufigkeiten ent[illegible] Raume eine reichhaltigere Exegese ermöglicht.

Prof. D Ed. König schrieb im Theol. Lit.-Bl. 98 Nr. 33:

„Vor dem »Kurzen Hand-Commentar z. A. T.« besitzt der Handkommentar einen wesentlichen Vorzug darin, daß er eine Übersetzung des ganzen Textes darbietet. Diese ist überdies, im Unterschied von Strack-Zöckler, bei den poet. Büchern des A. T. stichenweise gedruckt, sodaß die parallelen Sätze deutlich hervortreten. Die Übersetzung gibt die kürzeste Antwort auf alle Fragen, die man betreffs eines Textes stellen kann, und sie berührt eine Menge von Punkten, die in der Erklärung naturgemäß unberührt zu bleiben pflegen. Die Erklärung selbst ist im Handkommentar fast durchgehends ausführlicher, als in den beiden anderen Kommentarwerken."

In ähnlicher Weise sind von den verschiedensten Seiten immer wieder die Vorteile hervorgehoben, welche die vollständige eigene Übersetzung unseres Handkommentars bietet, und zwar auch von französischen und englischen Kritikern. Bemerkt sei hier nur noch, daß durch Anwendung verschiedener Drucktypen die Zusammensetzung des Bibeltextes aus den verschiedenen Urquellen unmittelbar vor Augen geführt ist.

Für weite Kreise wird erst die anschauliche Vorführung der angenommenen Quellenscheidung deren Erkenntnis und Beurteilung klären, denn an einem klaren Bilde fehlt es bisher.

Aus neueren Besprechungen.

(Bei dieser Auswahl betonen wir, daß alle Teile des Werkes von der inländischen wie auch von der ausländischen Kritik aufs beste empfohlen sind.)

„Nowacks Kommentar zu Richter und Ruth weist die Vorzüge auf, die man an Nowacks Arbeiten gewohnt ist: ernsthafte Beherrschung des gelehrten Materials, maßvolles Urteil, klar gefaßte Darstellung." (Theol. Rundschau V.)

Von Kraetzschmars Ezechiel heißt es am Schluß einer eingehenden Besprechung in der Theol. Lit.-Ztg. 1901, Nr. 17: „In der Geschichte der Auslegung des Ezechiel wird er voraussichtlich einen Markstein bilden."

Eine eingehende Besprechung von Gunkels Genesis in der Theol. Rundschau 1901, Novemberheft, schließt mit den Worten: „. . . . Es ist in der Tat ein Neues, was G. bietet. Die Ansätze der bisherigen Entwickelung sind in großartiger Weise zusammengefaßt, vieles hat er an ganz neuen Beobachtungen zusammengetragen, was bisher fast als Nebensache erschien, hat er in den Vordergrund gestellt. So hat er in der Tat eine neue Betrachtungsweise geschaffen, die sich in den verschiedensten Beziehungen fruchtbar erweist. Wer sich an der Schönheit der alten biblischen Erzählungen erfreuen will, wer sie mit dem Interesse des Sagenforschers oder Literarhistorikers liest, wer die religiöse und sittliche Empfinden des alten Israel in seiner historischen Entwickelung studieren will, sie alle werden ihr Interesse bei G. ganz anders befriedigt finden, als in irgend einem anderen Kommentar, und z. T. nur bei ihm."

»Gunkel is door zijn kommentaar op Genesis en popularisator . . . geworden . . . . het is *de* kommentaar op Genesis«.

(Theylers Theologisch Tijdschrift 1901.)

Duhms Jesaia: »Le commentaire de M. Duhm fait époque dans l'exégèse.« (Revue d'histoire et de littérature religieuses 1902.)

Siegfrieds Esra-Nehemia-Esther: »It is needless to say that the high reputation of Nowacks Handkommentar is fully maintained by this addition to the series.« (The Expositor Juni 1901.)

Über Steuernagels Einleitung zum Hexateuch sagt die Theol. Lit.-Ztg. 1901, Nr. 7: „Steuernagels klar angelegter und gut lesbarer Darstellung . . . wird aber der gegenwärtige Stand der Pentateuchfrage erkennen . . . Seinem Artikel gegenüber müßte es ein dankbares Gebiet sein, . . .

Wohlfeile Ausgabe:

Die Literatur des Alten Testamentes

nach der Zeitfolge ihrer Entstehung

von

Prof. D. **G. Wildeboer**-Groningen.

[illegible] Übersetzung des Verf. aus dem Holländischen übersetzt von **F. Risch.**

1895. gr. 8. (9 Mk.; gebunden 10 Mk. 60 Pfg.)

Wohlfeile Ausgabe 1905: 4 Mk., in Leinwandband 5 Mk.

[illegible] alttestamentliche Literaturgeschichte ist hauptsächlich wohl [illegible] nicht so bekannt geworden, wie sie verdient, weil sie von der im [illegible] [illegible]mentliche Einleitung üblichen Disposition vollständig abweicht.

[illegible] Theologisch. Studien" vom Januar 1894 sagen über die holländische [illegible] . . . . . Warum jedoch nicht die alte Form der „Einleitung" beibehalten? Man [illegible] Vorteil, alles beisammen zu haben, was über jede einzelne Schrift [illegible] A. T. zu sagen ist. — So könnte man fragen. Aber diese Behandlungsweise hat sicher den [illegible] Nachteil, daß man keine gehörige Übersicht über die Geschichte [illegible] Literatur bekommt. Will man diese beim Gebrauch einer „Einleitung" [illegible] so muß man selbst dasjenige zusammensuchen, was eine solche Übersicht [illegible] kann. Behandelt man dagegen den Stoff wie Wildeboer, und hat man [illegible] dabei, so kostet es fast gar keine Mühe, zu entdecken, aus welchen [illegible] oder andere Buch des A. T. besteht. Die Vorteile einer Literaturgeschichte [illegible] die Vorteile auf, welche die alte Form der „Einleitung" hat. [illegible] Buch hat die gute Eigenschaft, daß es sich der Arbeit der besten französischen [illegible] zur Seite stellen kann, was Klarheit des Stiles und lebendige und [illegible] Darstellung betrifft, und daß es zugleich an das Werk der besten deutschen [illegible] erinnert hinsichtlich der Tüchtigkeit und Gründlichkeit. Überladung [illegible] nirgends und fast immer ist allzugroße Knappheit glücklich [illegible]

[illegible] holländische Urteil bestätigen u. a. auch zahlreiche deutsche Autoritäten:

[illegible] E. Kautzsch in den Theol. Studien u. Kritiken: „Der Verf. ist [illegible] Stand der Disziplin aufs beste orientiert und bietet den Stoff [illegible] Auswahl. Die Darstellung ist fließend, vielfach geradezu fesselnd [illegible] das kritische wie das theologische Urteil maßvoll . . . . (Die Übersetzung [illegible] den beteiligten Kreisen bestens empfohlen."

[illegible] K. Marti im Lit. Centralblatt: „W. hat den gewiß nicht mehr [illegible] gezeigt, die von der alttestamentlichen Einleitungswissenschaft zubereiteten [illegible] zusammenzufügen und von der bloßen Bearbeitung [illegible] einmal zur Zusammenstellung desselben [illegible] Man kann nur sagen, daß dieser Versuch [illegible] und durch die glückliche Einflechtung der Begründung [illegible] Konstruktion gegenüberzustehen, völlig ferngehalten ist. [illegible] Das schöne Buch, für das der Verf. reichen Dank verdient, sei besonders [illegible] und Pfarrern aufs Wärmste empfohlen."

[illegible] W. Nowack in der Deutschen Lit.-Ztg.: „Durch Wildeboers Buch ist [illegible] Literatur ausgefüllt. Möge es eifrige Leser finden."

[illegible] Siegfried in der Theol. Lit.-Ztg.: „Wir empfehlen das [illegible] Anschauung von der Entwickelung der hebräischen [illegible]

[illegible]

Jeremias Metrik [illegible] dargestellt von Prof. D. **Friedrich Giesebrecht.** Preis 1 Mk. [illegible]

[illegible] Ergebnisse des Verfassers unterscheiden sich sehr wesentlich [illegible] Der gegebene Text eignet sich für seminaristische Vor[illegible]

Alttestamentliche Theologie.

Die Offenbarungsreligion auf ihrer vorchristlichen Entwicklungsstufe.

Von

Prof. *D.* **Herm. Schultz**-Göttingen.

5. völlig neu bearb. Aufl. gr. 8. 10 Mk. 40 Pfg.; in Halblederbd. 12 Mk.

Septuaginta-Studien, herausgeg. von Prof. Dr. **Alfred Rahlfs.** 1. Heft: Rahlfs, Studien zu den Königsbüchern. 1904. 2,80 Mk.

Erbt, Wilhelm: Die Sicherstellung des Monotheismus durch die Gesetzgebung im vorexilischen Juda. Mit Umschrift u. Übersetzg. der metrisch abgefassten Gesetze. 1903. gr. 8. Mk. 3.60.

»Dieses Buch beweist, dass wir in Erbt einen begabten u. gedankenreichen Mitarbeiter erhalten haben.« **Theol. Lit.-Ztg.** 1903, 21 (Giesebrecht).

Erbt, Wilhelm: Jeremia und seine Zeit. Die Geschichte der letzten 50 Jahre des vorexilischen Juda. Mit einer Übersetzung der ursprünglichen Stücke und der Umschrift der Prophetensprüche m. Bezeichnung des Rhythmus. 1902. gr. 8. 8 Mk.

»Dieses Buch besitzt den Wert eines vollständigen Jeremiakommentars; ja es steht zu hoffen, dass das hier befolgte Verfahren mehr u. mehr die herkömmliche atomistisch-scholienartige Auslegung der biblischen Prophetenschriften verdränge. . . . . So darf der Hoffnung Ausdruck gegeben werden, dass diese Studien nach mehr als einer Seite hin, und auch nicht ausschliesslich bei den Berufstheologen, sich dem Verständnisse Jeremias förderlich erweisen werden.« (Prof. *D* Oettli, Greifswald im **Theol. Lit.-Bericht** 1903, 7.)

Schöpfung u. Chaos in Urzeit u. Endzeit.

Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen. 1 und Apok. Joh. 12.

Von **Hermann Gunkel.**

Mit Beiträgen von H. Zimmern. 1895. Preis 10 Mk.; Hfrz. 11,80 Mk.

»**Das vorliegende Buch Gunkels ist das erste, welches die geistige Einwirkung Babylons auf das Judentum des A. u. N. T. darlegt. . . . Alles in Allem ist G's Buch eine epochemachende Erscheinung.** Es wird angestrengter Arbeit und vielfacher Diskussion bedürfen, bis die Wissenschaft alle Früchte eingeheimst hat, zu denen er die Bahn geöffnet hat.«

(Prof. Dr. Eduard Meyer: Wiss. Beilage z. Münchner Allg. Ztg.)

Israel und Babylonien. Der Einfluß Babyloniens auf die israelitische Religion. Von Prof. *D* **Hermann Gunkel**-Berlin.

2. Auflage (Drittes Tausend). Preis 1 Mk. 20 Pf.

»Nichts was wir gelesen haben, stellt die Sachlage in ein helleres Licht oder zeigt zwingender, dass Delitzsch, unbeschadet seiner Tüchtigkeit als Assyriologe, als biblischer Theologe sich gänzlich unfähig erwiesen hat«.

(**The expository times** 1903, Sept.)

Eine der feinsten, wissenschaftlich und religiös wertvollsten Kritiken der Delitzschen Vorträge, empfehlenswert vor allem darum, weil der Verf. mit tiefem Verständnis den **Nöten der Gemeinde** gegenübersteht«.

(**Rhein. Pfarrerblatt** 1903, 7.)

K. **Bezold** nennt im Text seiner Schrift »babylonisch-assyrische Keilschriften« S. 411 »**allein diese** ganz treffliche Schrift, die sich durch eine große Vertrautheit mit der Keilschriftliteratur vor manchen anderen [illegible] Untersuchungen besonders vorteilhaft auszeichnet«.

Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth, Göttingen.

I.

Abhandlungen.

1.

Didache und Barnabasbrief.

Von Prof. Dr. F. X. Funk.

Die Ansicht über das Verhältnis dieser beiden Schriften, die der Auffinder der ersteren aussprach, wurde von einigen bald als unhaltbar aufgegeben, und in der letzten Zeit nahm man allgemein an, daß die ursprünglichere Fassung der Lehre von den zwei Wegen in D, nicht in B vorliege. Nur betrachteten die einen die Darstellung in D als die Originalkomposition, während andere sie selbst auf eine jüdische Schrift zurückführten, die von einem Christen mehr oder weniger überarbeitet und so zu D gemacht, andererseits auch von B benützt worden sei. D. Völter, Die Apostolischen Väter I (1904), 392—406, glaubte wieder zu der anfänglichen Ansicht zurückgehen zu sollen, und da sie geraume Zeit fast allgemein als unrichtig galt, sieht er sich veranlaßt, sie eingehend zu begründen, während Bryennius B ohne weiteres als Quelle betrachtete und auch diejenigen, die anfangs zu seiner Auffassung sich bekannten, dieses Verhältnis als selbstverständlich ansahen und darum auf einen Beweis verzichteten.

Das Problem ist, da es sich um zwei der ältesten Schriften handelt, von solcher Wichtigkeit, daß eine weitere Prüfung angezeigt ist. Haben wir mit Unrecht die anfängliche Auffassung aufgegeben? Sind die Gründe, mit denen Völter uns zu ihr zurückführen will, hinreichend?

Es wird erklärt, schon die allgemeine Differenz zwischen beiden Darstellungen, die Tatsache, daß bei B der Stoff ziemlich ungeordnet vorliege, während in D so viel möglich nach Ordnung gestrebt sei, lasse sich am besten verstehen, wenn man in B die Quelle von D sehe. Denn von dem, der die Gebote zum erstenmal zusammenstelle, begreife sich am leichtesten, daß er sie in loser Folge biete, zumal wenn er es in einem Briefe tue. Von dem Bearbeiter des überlieferten Stoffes dagegen sei ganz natürlich zu erwarten, daß er der Form der Darstellung seine besondere Aufmerksamkeit zuwende. Wollte man dagegen D als die Quelle von B ansehen, so wäre nicht zu verstehen, warum B die gute Ordnung des Stoffes in D völlig aufgelöst haben sollte. Harnack allerdings wolle dies daraus erklären, daß B den Stoff von D gedächtnismäßig reproduziere. Aber es liege klar zu Tage, daß diese Erklärung in sich selbst zusammenbreche. Denn wer den Stoff so genau im Kopfe habe, daß er ihn bis in ein kleines Detail zu einem guten Teil wörtlich wiedergeben könne, der müsse doch vor allem auch seiner Anordnung sich erinnern. Eher lasse sich denken, daß die Auflösung der ursprünglichen Ordnung der Absicht entsprungen sei, die Abhängigkeit vom Original zu verdecken. Allein auch diese Erklärung versage im vorliegenden Fall den Dienst. Denn wenn der Verfasser jene Absicht gehabt hätte, dann hätte er auch am Stoff selbst viel größere Änderungen vornehmen müssen, statt ihn zu einem guten Teil wörtlich herüberzunehmen (S. 392 f.).

Die erwähnte Erklärung Harnacks ist in der Tat un-

zureichend, und ich habe sie selbst schon früher (Qu.Schr. 1897 S. 648 ff. Kirchengeschichtl. Abh. u. Unters. II, 121 ff.) abgelehnt. Ich glaubte aber trotzdem D als Quelle von B betrachten zu können, und was Völter jetzt für das umgekehrte Verhältnis vorbringt, reicht nicht hin, um dessen Annahme zu empfehlen. Man darf bei dem ersten Autor nicht so ohne weiteres hinsichtlich der Form eine geringere Sorgfalt voraussetzen als bei dem zweiten, noch weniger eine so große Sorglosigkeit annehmen, wie sie B zeigt. Daß dieser für seine Schrift die Form eines Briefes wählte, hat nichts zu besagen. Das ist rein äußerlich. Tatsächlich liegt uns nicht so fast ein Brief, als ein Lehrschreiben, eine Abhandlung vor. Zudem gab es ja doch bereits auch unter den Alten Leute, die den eigentlichen Brief mit Sorgfalt behandelten. Es ist auch nicht wahrscheinlich, daß ein Meister in der Form, der in D uns entgegentritt, sich stofflich so abhängig verhalten sollte, wie bei der Priorität von B anzunehmen wäre. Daß B die gute Ordnung in D auflöste, ist freilich auffallend, aber nicht undenkbar. Die Absicht, die Abhängigkeit vom Original zu verdecken, wird er dabei nicht verfolgt haben. Man dachte in der alten Zeit über das Abschreiben anders als in der Gegenwart, und ein Autor, der sich, wie B, den Lesern entzog, dessen Person wenigstens der ganzen Nachwelt verborgen blieb, hatte insbesondere keinen Grund, den Schein der Originalität zu wahren. Es läßt sich aber noch eine andere Absicht zu einer Änderung denken als jene. B schrieb nicht für Katechumenen oder Proselyten, für welche die zwei Wege in D bestimmt sind. Sein Leserkreis war ein höher stehender. Demgemäß konnte es sich ihm wohl nahe legen, die zwei Wege in einer anderen Form zu bieten, als in der einfachen und schlichten, die er in D vorfand. Es konnte ihm, wie ich schon früher (Abh. u. Unters. II. 121 f.) hervorhob, worauf aber Völter gar nicht eingeht,

namentlich als passend erscheinen, die christlichen Hauptgebote nicht einfach an die Spitze zu stellen, sondern sogleich über sie auch eine entsprechende Ausführung zu geben, und indem er dieses tat, war die ursprüngliche Ordnung sofort mehr oder weniger gelöst. Freilich mußte er infolge dessen in der Abweichung nicht gerade so weit gehen, als er wirklich ging, und nicht eine Unordnung in die Schrift bringen, bei der einiges geradezu unverständlich ist. Wenn er aber einmal den vorgefundenen guten Weg verließ, wer setzte ihm dann eine Grenze? Gilt ferner nicht im allgemeinen der Satz, daß der Abschreiber, wenn er seine Vorlage nicht etwa wörtlich wiedergiebt, die Sache in der Regel schlechter macht?

Die Priorität von B soll aber noch besonders daraus erhellen, daß sich bei ihm von dem Abschnitt D 3, 1—6 keine Spur findet. Das Stück mache zudem mit der fünfmaligen Anrede „mein Kind" nicht bloß gegenüber B, sondern auch im Vergleich zu dem übrigen Inhalt von D einen fremdartigen Eindruck, der auch dadurch nicht verwischt werde, daß D die Worte „mein Kind" in 4, 1 noch einmal wiederhole. Man sehe: in 3, 1—6, wo D von B unabhängig sei, könne sich ihr Verfasser frei nach eigenem Geschmack bewegen, während er sich sonst mehr durch den Stoff von B gebunden fühle (S. 393 f.). Der formelle Punkt hat aber schwerlich viel zu bedeuten. B konnte die fragliche Anrede nach der ganzen Fassung seines Briefes einfach nicht brauchen, und innerhalb D ist sie nicht so ganz befremdend, da sie, wie Völter selbst hervorhebt, ja noch einmal folgt, und zwar nicht unmittelbar nach jenem Stück, sondern erst ziemlich später. Es bleibt also nur die Übergehung des Abschnittes in B, und sie mag allerdings auffallen. Aber einen Grund zu dem Völterschen Schluß bildet die Erscheinung nicht, und wer, wie Völter, den noch größeren Abschnitt D 1, 3—2, 1 für ursprünglich hält und sein Fehlen

in B nicht besonders befremdlich findet, darf sich noch weniger an dem Fehlen jenes Stückes stoßen. Und gilt denn nicht auch das Umgekehrte? Wenn D im übrigen sich so durchweg an den durch B überlieferten Stoff hält, warum soll dann plötzlich hier ein so großer Zusatz gemacht sein? Man wird gut tun, den Abschnitt in der obschwebenden Frage außer Spiel zu lassen, mindestens weniger zu betonen.

Auch die Bezeichnung der beiden Wege soll für die Priorität von B zeugen. Wenn D, bemerkt Völter weiter, von den Wegen des Lebens und des Todes, B von denen des Lichts und der Finsternis rede, so sei hier die Ursprünglichkeit sicher bei B. In den Testamenten der zwölf Patriarchen, wo wir (Test. Asser 1) die Gegenüberstellung der beiden Wege finden, da werden auch (Levi 19 cf. Asser 5) das Gesetz des Herrn und die Werke Beliars einfach als Licht und Finsternis einander gegenübergestellt. Und ebenso werde in den ältesten christlichen Schriften (Röm. 13, 12; I Thess. 5, 5. 6; Eph. 5, 8; I Klem. 59, 2) der Gegensatz zwischen dem heidnischen und christlichen Leben und Wandel gerne als der von Licht und Finsternis charakterisiert. Die schon durch B 19, 2; 20, 1 nahegelegte Ersetzung von Licht und Finsternis durch Leben und Tod in D sei aus praktischen Rücksichten erfolgt. Diese Ausdrücke schienen eindrucksvoller, für die Belehrung, Ermahnung und Warnung brauchbarer zu sein. Mit jenen sei in D auch das, was B 18, 1—2 über die lichtspendenden Engel Gottes und die des Satans und ihre Herren sage, in Wegfall gekommen. Die Altertümlichkeit der Stelle zeuge bestimmt für ihre Ursprünglichkeit (Test. Asser 6; Vit. Ad. 9; II Kor. 11, 14). Ähnlich stehe es mit dem Sätzchen B 19, 1 (Test. Asser, 1), das ebenfalls in D fehle (S. 394 f.).

In der alten Literatur kommt aber auch, was Völter nicht hätte verschweigen sollen, die Rede von Leben und Tod

vor. Die Kommentare geben darüber Aufschluß, und die berühmte Stelle Jerem. 21, 8 fällt m. E. allein mehr ins Gewicht als die für die andere Redeweise angeführten zusammen. Es liegt also kein Grund vor, in diesen einen Beweis für die Priorität von B zu finden. Völter räumt selbst ein, daß die Bezeichnung in D eindrucksvoller und für paränetische Zwecke brauchbarer sei. Man darf sagen: sie ist überhaupt die natürlichere und deshalb wohl auch die ursprüngliche. Der andere Ausdruck paßt weniger zu dem Abschnitt, und es läßt sich auch zeigen, wie B trotzdem zu ihm kommen konnte. Vgl. meine Abh. u. Unters. II, 122.

Freilich soll auch der folgende Satz in D, die thematische zusammenfassende Charakterisierung des Lebensweges, unzweideutig den sekundären Charakter der Schrift beweisen. Völter findet es ganz unglaublich, daß ein christlicher Bearbeiter wie B dies evangelisch formulierte Thema zerrissen haben sollte, um dafür mit Hilfe einiger aus Sirach entlehnter oder zurechtgemachter Sätze zunächst die religiöse Pflicht des Menschen zu beschreiben und das Gebot der Nächstenliebe unter anderen Geboten zu bringen. Viel wahrscheinlicher sei das Umgekehrte, daß ein ordnender Redaktor auf Grund dessen, was er in B las, auf den Gedanken kam, die Liebe Gottes und des Nächsten in der evangelischen Formulierung als zusammenfassendes Hauptgebot voranzustellen. Daß es in der Tat so gegangen sei, verrate sich auch noch deutlich genug. Wenn D trotz der Voranstellung des Gebotes der Gottes- und Nächstenliebe die letztere in 2, 7 noch einmal bringe in den Worten: einige sollst du lieben mehr als dich selbst, so ergebe sich evident, daß die Grundlage hiefür in B 19, 5^{c} zu suchen sei, zumal da das „mehr als dich selbst" für B (1, 4; 4, 6) charakteristisch sei. D 2, 7 sei überhaupt nichts anderes als eine teils abschwächende, teils spezialisierende Bearbeitung von B 19, 11^{d}, wobei von

B 19, 5c Gebrauch gemacht sei (S. 395).

In der letzten Zeit nahm man allgemein das Gegenteil an. Und was bringt nun Völter für seine These vor? Zunächst nichts als eine bloße Behauptung oder sein subjektives Urteil, und dieses ist doch schwerlich im stande, das bisherige Gesamturteil aufzuwiegen. Der Behauptung folgt allerdings ein Beweis. Wie steht es aber damit? D soll das Gebot der Nächstenliebe trotz seiner Betonung am Anfang in 2, 7 wiederholen, und diese Stelle soll nach ihrem Wortlaut auf B. 19, 5c zurückgehen. Das ist aber nichts weniger als richtig. In D wird jenes Gebot nicht so fast wiederholt als vielmehr erläutert oder spezialisiert, näherhin das Verbot des Hasses gegen einen Menschen. Dabei ist neben Zurechtweisung und Gebet freilich auch von der Liebe die Rede; aber sie erscheint jetzt in einem ganz anderen Sinn als am Anfang; es wird nicht mehr die Liebe beschrieben, die man dem Nächsten oder allen Menschen schuldet und die der Selbstliebe gleich ist, sondern diejenige, die man einem Teil der Menschen entgegenbringen soll und die über die Selbstliebe hinausgeht, das ἀγαπᾶν ὑπὲρ τὴν ψυχήν. Zwischen D 2, 7 und B 19, 5c, wo letztere Liebe für alle Menschen gefordert wird, besteht hienach inhaltlich ein wesentlicher Unterschied, und unter diesen Umständen ist trotz der Gemeinsamkeit jener Worte jene Stelle nicht auf diese zurückzuführen. Die Phrase als solche kann doch nicht als Eigentum von B gelten. Es bleibt also einfach der Gegensatz von D 1, 2 und B 19, 5c, der biblischen und der unbiblischen Fassung des Gebotes der Nächstenliebe, und dieser ist sicher nicht besser begreiflich, wenn B die Quelle von D ist, als wenn das umgekehrte Verhältnis stattfindet. Das eine kann an sich ebenso gut sein als das andere. B bringt das Gebot freilich nicht in der evangelischen Fassung, wie D. Aber er kannte das Gebot sicher in dieser Fassung, und das

Außerordentliche bleibt bestehen, mag er die Quelle oder abhängig von D sein; in dem einen wie in dem anderen Fall erlaubte er sich ein biblisches Gebot oder ein Wort des Herrn zu überspannen. Auch der Umstand, daß D die Gebote der Gottes- und der Nächstenliebe zusammen voranstellt, während B nach Erwähnung der Gottesliebe sofort eine Erläuterung giebt, bildet nicht, wie bereits zu bemerken war, einen Beweis gegen die Priorität jener Schrift. Und da D 2, 7, was als sicher gelten darf, von B 19, 5 unabhängig ist und beide Stellen doch formell übereinstimmen, sofern beide das *ὑπὲρ τὴν ψυχήν* haben, so legt sich die Vermutung nahe, daß hier B von D abhängig ist, indem er die hier gegebene spezielle Fassung der Nächstenliebe in eine allgemeine umwandelte, wenn man diese Fassung bei ihm nicht etwa eher darauf zurückführen will, daß ihm das *ἀγαπᾶν ὑπὲρ τὴν ψυχήν* schon im ersten Teil der Schrift geläufig ist. Was endlich die Behauptung über das Verhältnis von D 2, 7 zu B 19, 11[a] anlangt, so ist sie völlig verfehlt. Man sehe nur die Stellen an. B sagt: *εἰς τέλος μισήσεις τὸ πονηρόν*, D hat: *οὐ μισήσεις πάντα ἄνθρωπον, ἀλλὰ κτλ.* Wie soll da D irgendwie eine Bearbeitung von B sein? Hier wird ja das Hassen geboten, dort verboten.

Völter ist indessen mit seinen Beweisen noch nicht zu Ende. Die Priorität von B soll sich auch sonst überall bewähren. Das Wenige, das in D aus ihm fehle, erkläre sich leicht als Auslassung. Wo D dagegen einen anderen Text biete als B, da sei sie durchweg sekundär. Dem *ἔσῃ πραΰς, ἔσῃ ἡσύχιος, ἔσῃ τρέμων τοὺς λόγους, οὓς ἤκουσας* in B 19, 4 werde gegenüber der Erweiterung in D 3, 7—8 seine Originalität gesichert durch Jes. 66, 2. Daß D 4, 14[a] eine in kirchlichem Interesse unternommene Bearbeitung von B 19, 12[c] sei, sei an und für sich deutlich und werde durch den kürzeren Text, den wir von

der Apostolischen Kirchenordnung haben, bestätigt. Der Lateiner habe den Satz überhaupt weggelassen (S. 395 f.). Das fragliche Verhältnis liegt aber auch hier nicht so klar vor. B mag 19, 4 Jes. 66, 2 näher stehen. Macht man aber nicht häufig genug die Erfahrung, daß der abhängige Teil eine Schriftstelle wörtlicher oder reiner giebt als der erste Autor? In der anderen Stelle unterscheiden sich die Schriften im wesentlichen dadurch von einander, daß D von dem Sündenbekenntnis *ἐν ἐκκλησίᾳ* redet, während B diesen Beisatz nicht hat. Es ist aber schwer einzusehen, was die Differenz in unserer Frage austragen soll. Und von den Parallelschriften ist hier unbedingt abzusehen. Der Lateiner kommt schon deshalb nicht in Betracht, weil bei ihm der ganze Satz fehlt, nicht bloß das fragliche Wort. Der erwähnte Text von KO hat freilich das Wort auch nicht; er giebt aber D, 4, 9—14 mit solcher Abkürzung und Umstellung wieder, daß auf jenen Mangel nichts zu bauen ist, und er hält sich in dem Abschnitt deutlich so ausschließlich an D, daß hier eine Beeinflussung durch B sicher nicht anzunehmen ist.

Von dem Abschnitt über das Verhältnis zum christlichen Lehrer und zur Gemeinde erkennt Völter selbst an, daß es schwer sei, mit ihm zu einem richtigen Urteil zu kommen. Es lautet in B 19, 9ᵇ—10: *ἀγαπήσεις ὡς κόρην τοῦ ὀφθαλμοῦ σου πάντα τὸν λαλοῦντά σοι τὸν λόγον κυρίου· μνησθήσῃ ἡμέραν κρίσεως νυκτὸς καὶ ἡμέρας καὶ ἐκζητήσεις καθ' ἑκάστην ἡμέραν τὰ πρόσωπα τῶν ἁγίων, ἢ διὰ λόγου κοπιῶν καὶ πορευόμενος εἰς τὸ παρακαλέσαι καὶ μελετῶν εἰς τὸ σῶσαι τῷ λόγῳ, ἢ διὰ τῶν χειρῶν σου ἐργάσῃ εἰς λύτρωσιν (λύτρον) ἁμαρτιῶν σου*, in D 4, 1—2: *τέκνον μου, τοῦ λαλοῦντός σοι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ μνησθήσῃ νυκτὸς καὶ ἡμέρας, τιμήσεις δὲ αὐτὸν ὡς κύριον· ὅθεν γὰρ ἡ κυριότης λαλεῖται, ἐκεῖ κύριός ἐστιν· ἐκζητήσεις δὲ καθ' ἡμέραν τὰ*

πρόσωπα τῶν ἁγίων, ἵνα ἐπαναπαῇς τοὺς λόγοις αὐτῶν. Doch meint Völter auch hier zeigen zu können, daß der Text von B der originale sei. Die Ursprünglichkeit des ersten Satzes *ἀγαπήσεις — ἡμέρας* gegen *τέκνον μου — ἡμέρας* wolle er nicht mit Hilfe von KO beweisen; denn in dieser sei neben D auch B benützt. Aber es liege noch ein Beweis dafür vor in den Apostolischen Konstitutionen VII, 9, wo wir lesen: *τὸν λαλοῦντά σοι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ δοξάσεις.* Das letztere Wort sei offenbar absichtlich an die Stelle von *ἀγαπήσεις ὡς κόρην τοῦ ὀφθαλμοῦ σου* gesetzt, da diese Worte dem Geschmack, bezw. der Stellung eines kirchlichen Lehrers nicht mehr entsprachen. Statt solcher Änderung lasse D einfach die anstößigen Worte aus und ziehe den Rest mit dem folgenden Satz zusammen. Der erste habe dem Verfasser von D wegen des Folgenden überhaupt entbehrlich zu sein geschienen (S. 396).

Es wird also angenommen, daß AK VII, 9 den Text von B korrigiere. Diese Auffassung ist aber schlechthin unstatthaft. Man vergleiche die Schrift nur mit unseren zwei Parallelen, und man wird finden, daß sie durchweg auf D ruht und in dem fraglichen Abschnitt auch nicht eine leise Beziehung zu B verrät. Es besteht also keinerlei Recht, das in ihr eingesetzte *δοξάσεις* als Ersatz für einen Ausdruck in B zu betrachten, und der bezügliche Beweis Völters ist demgemäß nichtig. Es läßt sich ferner, auch die Priorität von B vorausgesetzt, nicht behaupten, D habe die Worte *ἀγαπήσεις ὡς κόρην τ. ὀφθ. σου* einfach ausgelassen. Offenbar entsprechen ihnen in D die Worte *τιμήσεις δὲ αὐτὸν ὡς κύριον.* Sie bezeichnen das Verhältnis zum christlichen Lehrer in ähnlicher, wenn auch nicht in derselben Weise, und die verschiedene Stellung beweist bei der sonstigen Abweichung der Schriften nichts dagegen. Eine wirkliche Differenz bilden in dem ersten Teil des Abschnittes

nur die Worte *ἡμέραν κρίσεως*, die in B als Beisatz zu *μνησθήσῃ* stehen, während sie in D fehlen, da hier das *μνησθήσῃ* auf den christlichen Lehrer bezogen ist. Und wie ist sie zu beurteilen? Völter meint, es sei nicht zu erklären, wie B dazu gekommen sein sollte, die fraglichen Worte einzuschieben. Wohl aber begreife sich, warum der Verfasser von D sie ausgelassen habe. Er habe nicht eingesehen, daß die Worte *μνησθήσῃ ἡμέραν κρίσεως* die Begründung seien für die folgende Ermahnung: *καὶ ἐκζητήσεις κτλ.*; im Gedanken vielmehr, daß es sich im Zusammenhang einfach handle um das Verhältnis zum christlichen Lehrer und zum christlichen Glaubensbruder, habe er die Worte *ἡμέραν κρίσεως* störend gefunden und darum ausgestoßen (S. 397). Dies ist aber mehr eine Erklärung des Sachverhaltes auf Grund der Voraussetzung, daß B die Quelle sei, als ein Beweis für dieses Verhältnis. Man kann ebenso gut sagen: wenn B das *μνησθήσῃ* aus der Beziehung zum christlichen Lehrer, wie sie das Wort in D hat, löste und seinerseits einen Ausdruck einsetzte, bezw. den in D folgenden (*τιμήσεις κτλ.*) verändert (*ἀγαπήσεις κτλ.*) voraus nahm, um das Verhältnis zum Lehrer zu bezeichnen, so lag es für ihn nahe, etwas zu dem *μνησθήσῃ* beizufügen, wenn er das Wort nicht etwa selbst fallen lassen wollte. Indessen glaubt Völter auch noch sehr objektive Gründe für die Ursprünglichkeit von B zu haben. Er könnte sich dafür schon auf Stellen berufen wie Sirach 7, 35. 36; 3, 31; 18, 24. Aber es gebe noch bessere Parallelen. Im Hebr. 10, 25 lese man: *μὴ ἐγκαταλείποντες τὴν ἐπισυναγωγὴν ἑαυτῶν, καθὼς ἔθος τισίν, ἀλλὰ παρακαλοῦντες, καὶ τοσούτῳ μᾶλλον ὅσῳ βλέπετε ἐγγίζουσαν τὴν ἡμέραν.* Hier müsse ebenfalls der Gerichtstag herhalten, um die Pflege der Gemeinschaft einzuschärfen und speziell die Pflicht, die Glaubensgenossen zu ermuntern; vgl. *παρακαλοῦντες* in Hebr. und *παρακαλέσαι*

bei Barn. (S. 397). Liegen aber hier wirklich „sehr objektive Gründe“ vor? Von den Sirachstellen dürfen wir wohl absehen, da Völter selbst sie nicht eigentlich betont. Aber auch der Hebräerbrief ergiebt keinen Beweis. Die angeführte Stelle hat zwar einen ähnlichen Gedanken wie B; im Wortlaut aber gehen beide so durchweg auseinander, daß keinerlei Grund besteht, einen Zusammenhang zwischen ihnen anzunehmen. Das Verbum *παρακαλεῖν*, auf das Völter den Finger legt, ist zu allgemein, um ins Gewicht zu fallen.

Auch das weitere Argument, das für den sekundären Charakter von D in der angeführten Stelle beigebracht wird, kann nicht als stichhaltig gelten. Dafür soll nämlich das breite Ausmalen der Würdestellung des Lehrers zeugen, indem sich hier bereits spätere kirchliche Interessen geltend machen, wofür namentlich auch die Auslassung des *πάντα τὸν λαλοῦντα* bezeichnend sei (S. 397). Der Sachverhalt wird hier sogar übertrieben. Das Sätzchen *ὅθεν — κύριος ἐστίν* bildet mit seinen sieben Wörtchen doch noch keine breite Ausmalung. Und ob das *πάντα* steht oder nicht, macht keinen erheblichen Unterschied; es läßt sich in D leicht stillschweigend supplieren. Kirchliche Interessen sind ferner erst mit Grund in Rechnung zu stellen, wenn sie greifbarer hervortreten, als es hier der Fall sein soll. Man braucht daher D hier keineswegs als sekundär zu betrachten. Im Gegenteil, wenn irgend etwas macht D hier den Eindruck der Ursprünglichkeit. Man sehe nur, wie die oben durch Sperrdruck hervorgehobenen Worte einander entsprechen und wie zu dem ersten Satz der zweite stimmt. Umgekehrt beachte man, wie zerfahren B ist. Nach dem ersten Satz (*ἀγαπήσεις κτλ.*) ist offenbar zu erwarten, daß wie D so auch er will, daß man das Angesicht der Heiligen aufsuche, um das Wort Gottes von ihnen zu hören, um von ihnen zu empfangen; statt dessen aber fährt er fort: sei es daß du mit

dem Worte arbeiteſt, ... ſei es daß du mit deinen Händen zur Erlöſung deiner Sünden tätig biſt; anſtatt vom Hören ſpricht er vom Lehren oder Reden, anſtatt vom Empfangen vom Geben; der Schlußſatz (ἢ διὰ τῶν χειρῶν κτλ.) iſt noch mehr befremdend; er ſcheint an dieſe Stelle nur als Gegenſatz der Händearbeit zu dem im vorausgehenden Satzglied erwähnten Wortdienſt gekommen zu ſein. Unter dieſen Umſtänden können auch die Worte ἡμέραν κρίσεως nicht als urſprünglich gelten; ſie geben ſich zudem ſelbſt deutlich als ſtörendes Element zu erkennen; wer den ganzen Abſchnitt unbefangen lieſt, wird ſich dieſes Eindruckes ſchwerlich erwehren können. Der urſprüngliche Text liegt in D vor.

Jener Schlußſatz hat auch eine Parallele in D, nur folgt ſie erſt 4, 6, alſo drei Verſe nach dem oben angeführten Abſchnitt. Die Stelle lautet: ἐὰν ἔχῃς διὰ τῶν χειρῶν σου, δώσεις λύτρωσιν ἁμαρτιῶν σου. Völter möchte auch hier, indem er die Stelle in B von καὶ ἐκζητήσεις an nimmt, B gegen D als urſprünglich verteidigen, ſowohl was den Zuſammenhang als den Wortlaut betrifft, und er meint dies tun zu können an der Hand von zwei bibliſchen Parallelen, Tob. 1, 19 nach dem von Luther gebrauchten Text des Hieronymus, bezw. nach der Vulgata, und Eph. 4, 28—29 (S. 399). Jene Stelle läßt Tobias in der Tat in der Hauptſache dasſelbe tun, was B in dem Abſchnitt von den Chriſten verlangt. Aber eine nähere Verwandtſchaft zwiſchen den beiden Stellen iſt nicht zu entdecken. Die Ermahnung von B iſt ferner ſo allgemein oder für einen chriſtlichen Autor naheliegend, daß man ſie auch inhaltlich nicht auf Tobias zurückzuführen braucht. Und wenn B mit den Zügen, die ihm D gegenüber eigentümlich ſind, je Tobias berückſichtigte, würde für ihn noch keineswegs die Priorität folgen. Man braucht ja Zuſätze nicht bloß aus dem Eigenen zu machen, man kann ſich für ſie auch

an fremdes Gut halten. Noch weniger beweist die andere Stelle. Die Worte *κοπιάτω ἐργαζόμενος ταῖς ἰδίαις χερσὶν* im Epheserbrief mögen wohl an B erinnern. Aber sie verstehen sich, wenn einmal von Händearbeit die Rede ist, zu sehr von selbst, als daß auf ein bezügliches Zusammentreffen Gewicht zu legen wäre, und zudem wird *κοπιᾶν* hier auch von der Händearbeit gebraucht, nicht, wie bei B, mit Bezug auf den Wortdienst. Im übrigen gehen die Stellen, wenn auch eine inhaltliche Verwandtschaft besteht, sprachlich zu weit auseinander, als daß ein literarischer Zusammenhang anzunehmen wäre.

Weiter wird der Abschnitt über die häuslichen Gebote erörtert und Eph. 6, 4—9 als Parallele beigezogen. D bringt ihn wie der Epheserbrief als ein Stück, in 4, 9—11; in B ist er in zwei Gruppen zerlegt, 19, 5 [d], 7 [b—d]. D steht insofern dem Epheserbrief näher als B, und man könnte daher den Schluß auf die Priorität von D erwarten. Dem soll aber entgegenstehen, daß der Epheserbrief gerade so wie B hinter der Vorschrift für die Väter zunächst die für die Knechte und dann erst die für die Herren bringe, D aber die letztere voranstelle und sich hieran als sekundär verrate. Die Umstellung sei offenbar der Reflexion entsprungen. Beim Zusammenziehen des Stoffes habe der Verfasser von D gefühlt, daß es passender sei, hinter den Vätern zunächst die Herren und dann erst die Sklaven zu nennen, statt der überlieferten umgekehrten Ordnung zu folgen. Ebendarin aber liege der Beweis, daß der Verfasser von D die Sätze getrennt vorgefunden habe, wie sie bei B stehen. Und da kein Grund zur Voraussetzung einer gemeinsamen Quelle vorhanden sei, werden wir annehmen dürfen, daß D direkt von B abhängig sei (S. 401). Die Ausführung unterliegt aber mehrfachen Bedenken. Der Epheserbrief bildet keine so enge Parallele, um

darnach unsere Schriften in Bezug auf die fragliche Reihenfolge zu beurteilen. Bei B ist ferner die Reihenfolge weniger streng zu nehmen, weil hier die Pflichten des Vaters von denen des Herrn und des Knechtes getrennt sind, letztere einen besonderen Abschnitt für sich bilden und daher der Knecht ebenso gut wie der Herr voran- oder nachgestellt werden konnte, während es sich empfahl, wenn alles zusammengefaßt wurde, die Ordnung von D zu befolgen. Der Epheserbrief hat freilich diese Ordnung nicht. Aber er hat etwas, was sowohl in B als in D fehlt. Er spricht 6, 1—3 von der Pflicht der Kinder gegen die Eltern, und indem er diese in erste Linie stellt und ihr unmittelbar 6, 4 die Pflicht der Eltern gegen die Kinder anreiht, war für ihn auch das Weitere gegeben: es folgt naturgemäß zuerst die Pflicht der Knechte 6, 5—8 und dann die des Herrn 6, 9. Man hat daher von dem Epheserbrief hier unbedingt abzusehen, und da die Argumentation auf seiner Hereinziehung beruht, ist sie hinfällig.

Ganz evident soll gegen B 20, 2: *ἀγρυπνοῦντες οὐκ εἰς φόβον θεοῦ, ἀλλ' ἐπὶ τὸ πονηρόν*, D 5, 2: *ἀγρυπνοῦντες οὐκ εἰς τὸ ἀγαθόν, ἀλλ' εἰς τὸ πονηρόν*, sekundär sein, da B auch 21, 7 biete: *ἡ ἐπιθυμία καὶ ἡ ἀγρυπνία εἴς τι ἀγαθόν*, und somit klar sei, daß nicht er das *εἰς τὸ ἀγαθὸν* in *εἰς φόβον θεοῦ*, sondern vielmehr D mit Rücksicht auf das folgende *πονηρόν*, vielleicht auch unter dem Einfluß von B 21, 7, das *εἰς φόβον θεοῦ* in *εἰς τὸ ἀγαθὸν* verändert habe (S. 401 f.). So mag man allerdings schließen, wenn man die zwei Stellen bloß unter sich vergleicht. Wenn man aber eine weitere Umschau hält und findet, wie häufig B von *φόβος θεοῦ* redet, wird man es durchaus als möglich erkennen, daß der Ausdruck auch hier von ihm eingesetzt wurde. Daß der Satz dadurch nicht gewann, braucht uns in dem Urteil nicht zu behindern. Es ist nicht die einzige Stelle, wo dieses zutrifft. B 21, 7 ist

wegen des Kontextes unbedingt aus dem Spiel zu lassen und sollte nicht einmal mit einem „vielleicht“ in Rechnung gestellt werden.

Endlich soll der sekundäre Charakter von D auch noch aus einer außerhalb des Abschnittes von den zwei Wegen stehenden Stelle erhellen, aus B 4, 9: D 16, 2. Die Stelle wurde schon von Harnack so erklärt, als er die Ansicht, daß die ursprüngliche Komposition der Lehre von den zwei Wegen bei B vorliege, aufzugeben sich genötigt sah, aber dennoch an der Priorität von B gegenüber D festhalten wollte. Ich habe sie daraufhin ebenfalls untersucht und bin zu dem entgegengesetzten Ergebnis gelangt. Da Völter nichts Neues beibringt, auf meine Darlegung auch gar nicht eingeht, so habe ich auf diese, Abh. und Unters. II, 117—121, hier einfach zu verweisen.

Wie wir gesehen, zieht Völter an einigen Stellen den Epheserbrief als Parallele zu unseren zwei Schriften in die Erörterung herein. Die bezügliche Verwandtschaft legte ihm noch eine weitere Aufgabe nahe. Die These über B als unmittelbare Quelle von D, bemerkt er, könne nicht als gesichert gelten, so lange nicht gezeigt sei, daß von der Seite des Epheserbriefes ihr keine Gefahr drohe. Demgemäß widmet er diesem zum Schluß noch eine eingehendere Untersuchung, und er beginnt mit der bereits erörterten Stelle 6, 4—9. Nachdem er früher dargetan, daß sie eine in allen Hauptzügen vollständige, wenn auch dem Wortlaut nach freie Parallele zu B und D sei, sucht er jetzt zu beweisen, daß sie diesen beiden Schriften gegenüber einen sekundären Charakter habe, also von der einen oder der anderen abhängig sei, und da sie in der Reihenfolge der Sprüche nicht mit dieser, sondern mit jener übereinstimmt, so folgert er, daß B die Quelle sein müsse. Er läßt es aber dabei nicht bewenden. Der Epheserbrief bietet ihm noch eine Reihe von weiteren unmittelbaren Parallelen zu B; er findet

auch bei ihnen überall die Abhängigkeit auf seiner Seite, und Bürge für dieses Verhältnis sei auch seine weit mehr entwickelte Theologie. Dieses Ergebnis diene aber seinen Ausführungen über das Verhältnis der beiden Schriften zur Bestätigung. Es sei unmöglich, B als die Quelle von D zu betrachten (Funk), und es sei ebenso ungerechtfertigt, eine gemeinsame christliche oder gar jüdische Quelle für beide vorauszusetzen (Harnack); vielmehr habe D direkt B zur Vorlage gehabt (S. 403—6).

Nachdem sich ergeben hat, daß der Beweis für B als Quelle von D nirgends stichhaltig ist, glaube ich auf diesen Abschnitt nicht näher eingehen zu sollen.

Nur ein paar Worte mögen beigefügt werden. Wie man sieht, ist die Reihenfolge der Sprüche in Eph. 6, 4—9 der erste Grund, der Völter bestimmt, den Brief nicht zu D, sondern zu B in nähere Beziehung zu setzen, bezw. ihn von B für abhängig zu erklären. Der Punkt hat aber, wie oben gezeigt wurde, keine Beweiskraft, und da auf ihm in dieser Beziehung wie das erste so auch das bedeutendste Argument ruht, so ist die ganze einschlägige Ausführung von Haus aus fraglich. In der Tat wird, wer sie nur einigermaßen sorgfältig liest, bei keinem Satz einen ernstlichen Zweifel unterdrücken können.

Indem die Beweise Völters für die Priorität von B gegenüber D einer Prüfung unterzogen wurden, ergab sich an einigen Stellen bereits das umgekehrte Verhältnis. Dasselbe tritt auch noch an Stellen zu Tage, die von Völter nicht erörtert wurden. Es kommt namentlich der Satz D 4, 13 in Betracht: *οὐ μὴ ἐγκαταλίπῃς ἐντολὰς κυρίου, φυλάξεις δὲ ἃ παρέλαβες, μήτε προστιθεὶς μήτε ἀφαιρῶν.* Die zwei Teile, aus denen er besteht, gehören offenbar zusammen. B bietet sie aber getrennt, den ersten Teil 19, 2, am Schluß der Erläuterung, die er dort über das Gebot der Gottesliebe giebt;

den zweiten, φυλάξεις κτλ., 19, 11, nach dem Gebot, beim Almoſengeben nicht zu zaudern und nicht zu murren. Welches die richtige Ordnung und Stellung iſt, liegt am Tage. Kaum minder klar iſt aber, daß ſo, wie B, der erſte Autor nicht geſchrieben haben kann. Man kann zugeben, daß er die ganze Stelle allenfalls jenem Gebot über das Almoſengeben anreihte, wiewohl dieſer Ort wenig für ſie paſſend iſt. Daß er ſie aber in zwei Teile trennte und die Glieder an zwei von einander entlegenen Orten unterbrachte, iſt einfach undenkbar. Bei dieſer Stellung haben wir nicht etwa nur eine loſe Folge von Sprüchen, wie ſie Völter dem erſten Autor glaubt zuſchreiben zu können, ſondern einen förmlichen Unſinn und Widerſinn, und ein Ungeſchick oder eine Nachläſſigkeit, die dazu führte, iſt bei ihm nicht nur nicht anzunehmen, ſondern vielmehr auszuſchließen. Denn wer im ſtande war und ſich die Mühe gab, das Material zu der Lehre von den zwei Wegen ſo vollſtändig zu ſammeln, wie es in beiden Schriften vorliegt, bei dem läßt ſich zum mindeſten auch ſo viel Geſchick und Sorgfalt in der Darſtellung vorausſetzen, daß er einen ſo ungeheuerlichen Fehler vermied, wie es der in Rede ſtehende iſt; und daß er jene Eigenſchaften wirklich und ſelbſt in hohem Grade beſaß, zeigt die Beſchreibung des Weges des Todes oder der Finſternis, die in beiden Schriften faſt wörtlich gleich lautet, alſo ſicher Original iſt und, gewiſſermaßen ein litterariſches Kabinettſtück, das Können und Wollen des Autors in beſtem Licht erſcheinen läßt. Dazu kommt ein weiteres. Der fragliche Satz iſt nicht das Eigentum des Autors; er geht vielmehr auf die hl. Schrift zurück, und wie naturgemäß, ſo ſind auch hier die beiden Teile mit einander verbunden. Somit ſpricht auch ſeine Quelle zu Gunſten der Darſtellung in D, und wenn die Sache je nicht ſchon an ſich deutlich genug wäre, müßte in Anbetracht jenes Umſtandes jeder Zweifel ſchwinden. Hand-

greiflich erweist sich hier D als Originalkomposition, B als eine und zwar sehr schlechte Ueberarbeitung oder Kompilation. Und es läßt sich auch noch ziemlich sicher erklären, wie letztere und der Fehler in ihr entstehen konnte. Indem B nach Anführung des Gebotes der Gottesliebe sofort eine Erläuterung desselben folgen ließ, wählte er aus seiner Vorlage aus, was er zu diesem Zweck passend fand, und da dazu auch der erste Teil des fraglichen Satzes brauchbar ist, nahm er auch ihn in den betreffenden Abschnitt auf, und zwar ihn allein, ohne zu bedenken, daß er von dem anderen nicht zu trennen ist, dieser wenigstens durch die Auseinanderreißung unverständlich oder sinnlos wird.

Völter hat den wichtigen Punkt gänzlich übersehen. Er fasse ihn einmal ernstlich und gründlich ins Auge, und man darf hoffen, er werde dann zu einer anderen Ansicht über das Verhältnis der beiden Schriften gelangen.

2.

Das Prätorium des Pilatus.

Von Pf. van Bebber zu Rindern.

Zu den vielumstrittenen Fragen der Topographie von Jerusalem zählt auch die nach der Lage des Prätoriums (πραιτώριον), wo nach den Evangelisten Matthäus, Markus und Johannes der römische Prokurator P. Pilatus über den göttlichen Erlöser zu Gericht saß und schließlich das Todesurteil fällte. Namentlich in den letzten Jahren stand die Frage wieder ständig auf der Tagesordnung und wurde von den verschiedensten Gelehrten lebhaft verhandelt. Wir nennen nur

Kreyenbühl[1]), Barnabé v. Elsaß[2]), C. Mommert[3]), P. Zanecchia[4]), Dom E. Zaccaria[5]), H. Vincent[6]), Arb-Aretas[7]), Guyo[8]), F. Viktor-Bernardin[9]). Leider aber müssen wir mit dem Propheten sagen: Multiplicasti gentem, et non magnificasti laetitiam. Denn fast alle hier Genannten suchten das Prätorium da, wo es niemals zu finden war. So verteidigt der Franziskaner Barnabé mit großer Gelehrsamkeit die Tradition seines Ordens, wonach das Prätorium hoch oben auf der Tempelburg Antonia gestanden haben soll, und ein Rezensent seines Werkes in der Linzer Quartalschrift (1904 I 192) gibt ihm das Zeugnis, daß er seine These „siegreich" durchgeführt habe. Dasselbe meint sein Ordensgenosse Viktor-Bernardin. Gegen Barnabé wendet sich nicht minder siegreich (Regensburger Korrespondenz-Blatt 1903 Nro. 9 S. 134) C. Mommert. Er gibt ihm zu, daß die Amtswohnung des Pilatus auf der Antoniahöhe gestanden, dagegen lokalisiert er das Prätorium an der Westseite derselben *unten im Stadttale El Wad*, auf dem Grundstück des alten Sultanbades. Ähnlich Zaccaria, Professor am lat. Patriarchalseminar zu Jerusalem. Dagegen will der Dominikaner Zanecchia, sowie Arb-Aretas (pseudonym?), das Prätorium an der Stelle im Stadttale finden, wo jetzt das türkische Richthaus Mehkemeh

1) Zeitschr. für neut. Wissensch. 1902 I 16 ff. 1903 III 15 ff.

2) Le Prétoire de Pilate et la forteresse Antonia. Paris. 1902.

3) Das Prätorium des Pilatus oder der Ort der Verurteilung Jesu. Leipzig. 1903.

4) La Palestine d'aujourd'hui (aus dem Italienischen übersetzt), Paris. 1900, I 330 sq.

5) Röm. Zeitschr. Nuovo Bulletino di Archeologia Cristiana, Märzheft 1900 und Märzheft 1901.

6) Revue biblique XI. Paris. 1902.

7) Univers Cathol. 1904. XLIX 52—74.

8) Revue August. 1904. II 501—513.

9) Etudes francisc. 1903 p. 47—55.

ſteht. Man kann dieſe Aufſtellungen nur als bedauerliche Verirrungen bezeichnen, die ihren Grund darin haben, daß man einerſeits den diesbezüglichen Lokaltraditionen der byzantiniſchen Zeit ein unverdientes Vertrauen ſchenkte, zum Teil auch noch eine falſche Deutung gab, anderſeits die Zeugniſſe des N. T. ſowie der antiken Schriftſteller, namentlich des Philo und Joſephus nicht gebührend würdigte.

Schon gleich die ſprachliche Erklärung von „Prätorium" bedarf der Berichtigung. Nach Barnabé (S. 28. 79) hieß ſo jedes Haus des röm. Prätors oder Statthalters, aber nur dann und nur ſo lange, als er dort weilte und Recht ſprach; in ſeiner Abweſenheit hörte es auf, Prätorium zu ſein und zu heißen. Daher habe Lukas Akt. 23, 10. 16. 32 die damals nur vom Tribun oder Stadtkommandanten bewohnte Amtswohnung des Prokurators (Antonia) nicht *πραιτώριον*, ſondern *παρεμβολή* genannt. Mommert dagegen belehrt uns (S. 67), die Amtswohnung des Pilatus auf der Antoniahöhe ſei wohl zu unterſcheiden von dem ſog. Prätorium oder Gerichtshauſe im engeren Sinne, welches kein Gebäude darſtellte, ſondern einen freien Platz unten im Stadttale, wo der Prokurator zu Gericht ſaß. Mit dieſer Definition brauchen wir uns nicht lange aufzuhalten. Wäre ſie richtig, dann müßten wir ſagen, daß Johannes in ſeinem Evangelium (18, 28—19, 14) einen wahren Gallimathias geſchrieben habe.

Um die Bedeutung des Wortes Prätorium kennen zu lernen, müſſen wir weit in die Vergangenheit zurückgehen. Dasſelbe entſpricht dem griechiſchen *στρατήγιον* (*στρατηγεῖον*). Letzteres bezeichnete zunächſt das Amtsgebäude der zehn Feldherrn (*στρατηγοί*) in Athen (Demoſth. 42, 14; Äſchines or. 3, 146; Plut. Pericl. 37), wurde aber dann übertragen auf das Feldherrnzelt (*σκηνὴ στρατηγική* Diod. 20, 65) im Kriegslager (Soph. Aiax 708). Daß wir uns das Feldherrnzelt

der Hellenen wenigstens in der Diadochenzeit palastartig vorzustellen haben, ergibt sich aus 2. Makk. 13, 15 (vgl. Dan. 11, 45). In diesem Sinne gebrauchten nun auch die Römer von alters her den Ausdruck praetorium, so namentlich Livius, ohne Zweifel nach dem Vorgang seiner römischen Quellen (2, 45. 7, 12. 9, 2. 10, 33. 14, 15. 21. 46. 25, 22. 28, 25. 30, 16. 28. 45, 7), ferner Varro (de lingua Lat. IV p. 45 ed. Bipont.), Sallust (b. Jug. 8), Cäsar (b. civ. 1, 76. 3, 94), Vergil (georg. 4, 75), Val. Maximus (5, 3), Phädrus (Append. I 8), Curtius (9, 23, 4), Sueton (Aug. 24; Vitell. 8), Tacitus (ann. 3, 33), Hygin de munit. castr. (Occupantur praetorio pedes LX), CJL 3, 6123. Folgerichtig nannten dann auch die griechischen Autoren das römische Feldherrnzelt στρατήγιον, z. B. Polybius in seiner Beschreibung des römischen Lagers (6, 31, 6), Dionysius Halik. (archaeol. 11, 42) Josephus (b. J. 3, 5, 2), Dio Cass. (76, 14). Nach Josephus (a. a. O.) hatte das römische Feldherrnzelt Ähnlichkeit mit einem Göttertempel (ναός). Damit stimmt das noch erhaltene, aus Stein gebaute Prätorium in dem Standlager (castra stativa) der Legio III Augusta der Stadt Lambäsis in Numidien: erhöhte Lage mit hinaufführenden Stufen, auf der Frontseite eine Säulenhalle und ein Giebeldach (fastigium, ἀέτωμα), alles wie bei antiken Tempeln (De la Mare, Recherches sur la ville de Lambèse p. 20; CJL. 8, 2571). Da es auch die Feldzeichen mit den göttlich verehrten Kaiserbildern barg, so heißt es geradezu Tempel (ἱερόν, νεώς) bei Herodian (4, 4, 5. 5, 8, 6. 7); auch findet sich die Bezeichnung augurale, weil der Oberfeldherr gewisse Auspizien in ihm anzustellen pflegte (vgl. Senek. de tranq. an. 11, 8; Tacit. ann. 2, 13. 15, 30; Quintil. 8, 2, 8).

Gegen Ende der römischen Republik finden wir den Ausdruck praetorium übertragen auf die Amtswohnungen der

römiſchen Provinzialſtatthalter, die um dieſe Zeit häufig den allgemeinen Titel praetores führten, mochten ſie nun Proprätoren oder Prokonſuln oder Prokuratoren ſein (vgl. Mesnil zu Cic. pro Flacco 12 § 27) [1]). Dabei können wir die Wahrnehmung machen, daß die römiſchen Machthaber den Statthaltern in den eroberten überſeeiſchen Provinzen nicht bloß die Reſidenzſtädte, ſondern auch die Reſidenzpaläſte der früheren Könige als Amtsſitze anzuweiſen pflegten. Es entſprach dies einmal der hohen Stellung dieſer Beamten; ſodann ſollte dadurch der Gedanke zum Ausdruck kommen, daß die Römer als die rechtmäßigen Nachfolger der früheren Landesherrn ſich betrachteten (vgl. Strab. 17 p. 797; Tacit. hist. 1, 11; Mommſen, Röm. Staatsrecht II 825). Aus dieſer Sitte erklärt ſich die Erſcheinung, daß der Ausdruck praetorium nunmehr gleichbedeutend wird mit Königspalaſt oder Königshof (regia, *βασίλειον*, *βασίλεια*, *αὐλὴ βασιλική* oder bloß *αὐλή*). So berichtet Cicero in den Verrinen, daß die Statthalter (praetores) von Sicilien in der Hauptſtadt Syrakus den auf der Inſel (Naſos) gelegenen Palaſt des Königs Hiero II zu bewohnen pflegten (IV § 118), und nennt ihn bald regia (auch domus regia) bald praetorium oder domus praetoria (II § 133. IV § 54. 65 V § 30. 80. 106. 160), jedenfalls nach dem Sprachgebrauch der Syrakuſaner, nur daß dieſe die entſprechenden griechiſchen Termini gebraucht und praetorium in *πραιτώριον* gräziſiert haben werden. Wie Lukas Akt. 23, 35 erzählt, wurde der h. Paulus gefangen gehalten in Cäſarea, der politiſchen Hauptſtadt Judäas, und zwar *ἐν τῷ πραιτωρίῳ Ἡρώδου*, d. h. in dem von den röm. Prätoren bewohnten Palaſt des He-

1) Ähnlich wie mit dem praetorium verhielt es ſich mit dem quaestorium. Wie im Lager (Liv. 10, 32; Polyb. 6, 31, 6), ſo hatten die Quäſtoren auch in den Provinzialhauptſtädten eine Amtswohnung, die quaestorium hieß (vgl. Cic. pro Plancio 41. 99).

rodes. Nach Joſ. ant. 15, 9, 6 hatte nämlich Herodes der Gr. die Stadt mit einem ſehr koſtſpieligen Königspalaſt (*βασίλεια πολυτελέστατα*) geſchmückt. Nach der Abſetzung des Ethnarchen Archelaus bezogen ihn die römiſchen Prokuratoren und ſeit Vespaſian die prätoriſchen und konſulariſchen Legaten. Eine kurze Unterbrechung trat ein unter König Agrippa I, der öfter ſein Hoflager nach Cäſarea verlegte und ſchließlich in dem Palaſte ſtarb (Joſ. ant. 19, 8, 2). Da Lukas wohl nicht bloß mehrere Tage (Akt. 21, 8), ſondern während der zweijährigen Gefangenſchaft des Paulus zu Cäſarea in deſſen Nähe verweilte, ſo iſt anzunehmen, daß die von ihm gebrauchte Bezeichnung *πραιτώριον* in der Stadt gäng und gebe war.

Kommen wir nach Alexandrien. Auch hier hatten die römiſchen Statthalter (praefecti) aller Wahrſcheinlichkeit nach ihren Amtsſitz in dem Rieſenpalaſt der Ptolemäer. Derſelbe nahm ſchon bei ſeiner erſten Anlage den fünften Teil der Stadt ein (Plin. hist. nat. 5, 11), wurde aber im Laufe der Zeit ſo bedeutend erweitert, daß er nach Strabo (17 p. 792 f.) den vierten bis dritten Teil der Stadt umfaßte. Wie Strabo, ſo nennt ihn Philo (in Flacc. 11) *τὰ βασίλεια*, desgleichen Philoſtratus, der in ſeinem Apolloniusroman (5, 29, 31) von Vespaſian berichtet, daß er längere Zeit in Alexandrien *ἐν τοῖς βασιλείοις*, ohne Zweifel bei dem Präfekten Tib. Alexander, einquartiert war. Ein Anonymus aus ſpäterer Zeit ſagt: „Alexandrien betreten die Statthalter mit Zittern und Zagen; denn ſie fürchten die Volksjuſtiz; wo ein Statthalter ein Unrecht begeht, da folgt ſogleich das Anſtecken des königlichen Palaſtes (Descript. orbis ed. Ang. Maius II. c. 17)“. Derſelbe Palaſt heißt auch *πραιτώριον* in einem Edikt (edictum provinciale) des ägyptiſchen Präfekten L. V. Prokulus aus der Zeit des Kaiſers Antoninus Pius (Ägyptiſche Urkunden aus dem Königl. Muſeum zu Berlin I. Bd. S. 283 Zeile 14).

Wie in Alexandrien, so werden die Statthalter Roms auch die alten Residenzpaläste zu Tarsus in Cilicien, zu Pergamum in Asia, zu Nikomedien in Bithynien, zu Cäsarea in Kappadocien und zu Antiochien in Syrien bewohnt haben. Genauer unterrichtet sind wir nur über den Palast (*βασίλεια* Jos. ant. 13, 5, 3) oder Hof (*αὐλή* 1. Makk. 11, 46; Polyb. 31, 5) der Seleuciden in Antiochien. Er lag in der sog. Neustadt auf einer Insel des Orontes. Wenn dem Rhetor Libanius (p. 340 sq. ed. Reiske) zu glauben ist, dann stand er an Schönheit keinem Palaste nach, an Größe übertraf er jeden andern. Den Bau desselben hatte Seleukus Kallinikus begonnen; vollendet wurde er von Antiochus d. Gr. Kurz vor der Eroberung Syriens durch Pompejus gab ein römischer Gesandter, der spätere Konsul Q. Marcius Rex, die Geldmittel her, um den durch ein Erdbeben unter Alexander Balas hart mitgenommenen Palast zu restaurieren, da er damals schon voraussehen konnte, daß Roms Machthaber in ihm bald ihren Sitz aufschlagen würden (Malalas hist. p. 225. 291). Kaiser Konstantin reservierte ihn für die Prinzen (Cäsaren) seines Hauses (Amm. Marcell. 14, 1, 6. 7, 10); dagegen baute er in einem andern Stadtteil (Epiphania) zwei neue Amtspaläste (praetoria), einen für den comes Orientis, einen andern für den consularis Syriae (vgl. C. O. Müller Antiqq. Antiochenae p. 52. 67. 94. 105. 110).

Von dem Statthalter Kappadociens, Cl. Herminianus, einem grausamen Christenverfolger, erzählt Tertullian (ad Scapul. 3), daß er in praetorio suo bei lebendigem Leibe von Würmern verzehrt sei. Ohne Zweifel ist der Residenzpalast der Könige Kappadociens zu Cäsarea (früher Mazaka) gemeint (vgl. Strab. 12 p. 538; Hier. Chron. Ol. 119; Acta s. Carterii ed. Compernass, Bonn, 1902, S. 3. 10; Amm. Marcell. 20, 9, 1). Daß der herrliche Königspalast (regia) der Atta-

liden in Pergamum zugleich mit dem pergameniſchen Reiche durch Erbſchaft in den Beſitz des römiſchen Volkes überging, folgt aus Horaz Od. 2, 18, 6[1]). Von dem Königspalaſt in Nikomedien iſt noch im 4. Jahrhundert die Rede. In ihm verweilten Diokletian (Euſeb. Constantini orat. 25) und Julian (Amm. Marcell. 22, 9, 3 f.). Erwähnenswert für die Bedeutung des Wortes praetorium iſt noch, was Hieronymus in der Peregr. s. Paulae § 6 erzählt. Als Paula von Rom nach Paläſtina kam, ſchickte der Prokonſul, welcher ihre Familie von Rom her kannte, ſeine Apparitoren voraus nach Jeruſalem, um ſeinen Amtspalaſt daſelbſt für die hochadelige Pilgerin in Bereitſchaft zu ſetzen (iussit parari praetorium); allein dieſe verzichtete darauf und nahm mit einer beſcheidenen Zelle vorlieb.

Schon aus dieſen Ausführungen erhellt zur Genüge, daß man namentlich in der Kaiſerzeit mit dem Namen Prätorium den Begriff eines, der römiſchen Regierung zur Verfügung ſtehenden, fürſtlichen Palaſtes zu verbinden pflegte. Eine weitere Beſtätigung liefert die Tatſache, daß die kaiſerlichen Paläſte in Italien mit Ausnahme des Reſidenzpalaſtes in Rom, der nach dem palatiniſchen Hügel ſtets Palatium hieß (Dio 53, 16), den Namen praetorium führten. Ein Edikt des Kaiſers Klaudius iſt datiert: Idibus Martiis Baiis in praetorio (Hermes IV p. 102; vgl. Joſ. ant. 18, 7, 2). Nach Sueton liebte Auguſtus nicht ampla et operosa praetoria (Aug. 72); Tiberius hatte ein praetorium bei Terracina (Tib. 39); Kaligula wollte in exstructionibus praetoriorum

1) Die *βασιλικὴ αὐλή*, wo Irenäus den ſpätern Häretiker Florinus im Beiſein des Polykarp ſich hervortun ſah (Euſeb. h. e. 5, 20, 4), war wohl nicht die Statthalterei in Pergamum, ſondern = *οἶκος βασιλικὸς ἐν τῷ Ἀδριανείῳ*, ein im Baſilikenſtil erbauter Saal (Hörſaal) in den nach Kaiſer Hadrian benannten Thermen zu Smyrna (vgl. C. J. Gr. 3491; Ariſtid. serm. sac. I p. 491 ed. Canter).

das Unmögliche möglich machen (Calig. 37); Titus gab cuncta praetoriorum suorum ornamenta her, um den durch einen großen Brand in Rom angerichteten Schaden zu ersetzen (Tit. 8). Vereinzelt und mehr dichterisch kommt praetorium, sowie das Deminutiv *πραιτωρίδιον* auch für Villen und Prachtschlösser von Privatpersonen vor (Juven. sat. 1, 75; Epiktet Dissert. 22, 47).

Wie schon bemerkt, wollen Barnabé und Mommert dem Ausdruck praetorium die Bedeutung „Gerichtshaus (Luther: Richthaus)" vindiziert wissen, insofern die Prätoren dort stets die Rechtspflege ausübten. Ähnlich Schuster-Holzammer (Handb. zur Bibl. Gesch. II 380 f.: praetorium = forum). Auch dies ist nicht zutreffend. Die Statthalter übten die Civil- und Kriminalgerichtsbarkeit öffentlich aus nicht in ihrer Amtswohnung (Prätorium), sondern in den Gerichtshallen (basilicae), welche unmittelbar an oder auf den Märkten (fora, *ἀγοραί*) lagen; fora und basilicae bez. tribunalia sind unzertrennlich verbunden (vgl. Vitruv Arch. V, 1; Plaut. Capt. 815; Cic. in Verr. IV § 86; Suet. Calig. 41; Tacit. ann. 16, 27; Lucian de parasito 51; Dio Chrys. or. 33, 1; Auson. Laudes Gratiani Migne s. lat. XIX 937). Daher bezeichnete man das Abhalten der Gerichtstage seitens der Statthalter auch mit den Ausdrücken: forum agere (Cic. ad Att. V 16, 4. 17, 6. 21, 9; VI 2, 4), foro disceptare (Plin. h. n. V 29), *ἀγοραίους ἄγειν* (Akt. 19, 38) oder *ποιεῖν* (Strab. 13, 4, 12) oder *συνάγειν* (ibid. 8, 3, 10) oder *ἀγορὰν ἄγειν* (Philostr. Apoll. I 12). Von den Prätoren Siciliens wissen wir, daß sie, selbst in der Hauptstadt Syrakus, nicht in ihrem Prätorium auf der Insel (Nasos) Recht sprachen, sondern auf dem forum, welches in dem Stadtteil Achradina lag (Cic. in Verr. II 81; V 31. 161). Dasselbe wird auch gelten von Antiochien (vgl. Jos. b. J. 7, 3, 4) und von Pergamum (Cic. pro Flacco XXIX 70; Dio

57, 23; Ausgrabungen zu Pergamum v. A. Conze ꝛc. Berlin 1880 S. 10). Eine freilich nur scheinbare Ausnahme von dieser Regel wäre dort zu statuieren, wo das Prätorium unmittelbar am Forum lag, so wahrscheinlich in Alexandrien nach Andeutungen des Polybius (15, 30. 31).

Eines aber wird in den Prätorialpaläſten nicht gefehlt haben: eine Kaſerne (*στρατόπεδον* oder *παρεμβολή*, castra) für die Leibwache (*δορυφόροι*) der früheren Könige (vgl. Plut. Arat. 8. 26), bez. für die ſog. cohors praetoria der ihre Stelle einnehmenden römiſchen Prätoren. Dieſe Kaſerne diente dann in der Regel auch zur Unterbringung ſolcher, die in Unterſuchungshaft ſich befanden oder zu Gefängnis oder Tod verurteilt waren, wie das Prätorium (castra praetoriana) in Rom (Akt. 23, 35. 28, 16; Phil. 1, 13; Joſ. ant. 18, 6, 10; Plin. ep. X 65; Plut. Caes. 2).

Nach dieſer Feſtſtellung des Begriffes „Prätorium“ iſt die Frage nach der Beſchaffenheit und Lage des Prätoriums der Prokuratoren Judäas in der Stadt Jeruſalem mit Sicherheit zu beantworten. Hätten wir auch keine ausdrücklichen Zeugniſſe hierfür, ſo könnte es doch keinem begründeten Zweifel unterliegen, daß das Prätorium identiſch war mit dem bekannten Marmorpalaſt, den der König Herodes in der Nordweſtecke des Oberſtadthügels (Sion) erbaut und in den letzten zwei Dezennien ſeiner Regierung bewohnt hatte. Derſelbe wird von Joſephus (b. J. 1, 21, 1. 5, 4, 4; ant. 15, 9, 3) als über alle Beſchreibung herrlich geſchildert; keine Pracht noch Kunſt fehlte; bewunderungswürdig waren die Decken durch die Länge ihrer Balken und durch den Glanz ihrer Verzierungen; die Wände waren mit den ſeltenſten Edelſteinen geſchmückt. Den Glanzpunkt bildeten zwei große Säle, die Herodes nach ſeinen Freunden Cäſareion und Agrippeion benannt und mit ſolcher Pracht ausgeſtattet hatte, daß nicht einmal der Tempel

mit ihnen verglichen werden konnte. Daß dieser Palast nach dem Tode des Herodes in den Besitz seines Nachfolgers in Judäa, des Ethnarchen Archelaus, überging und dessen Residenzpalast wurde, darf als selbstverständlich betrachtet werden. Nach dessen Absetzung und Verbannung wurde Judäa mit Samaria zur prokuratorischen Provinz gemacht und das Domäneneigentum des Archelaus durch Quirinius, den Statthalter von Syrien, dem kaiserlichen Fiskus einverleibt (Jos. b. J. 2, 7, 3). Der Herodespalast in Cäsarea, der nunmehrigen politischen Hauptstadt von Judäa und Samaria, wurde Prätorium oder Residenzpalast der Prokuratoren, wie uns Lukas (Akt. 23, 35) gelehrt hat. Daß denselben für die Zeit ihres Aufenthaltes in Jerusalem auch der dortige herodianische Residenzpalast als Amtswohnung oder Prätorium vom Kaiser zugewiesen wurde, erhellt schon aus dem Zeugnisse des Alexandriners Philo (legatio ad Cai. § 38). Pilatus, so läßt er König Agrippa I an den Kaiser Kaligula in der bekannten Bildaffäre schreiben, war zum Prokurator Judäas ernannt worden. Dieser hing, nicht so sehr um den Kaiser Tiberius zu ehren, als um die Juden zu ärgern, vergoldete Weiheschilde (ἀσπίδες) auf in (oder an) dem in der h. Stadt befindlichen Herodespalast (ἐν τοῖς κατὰ τὴν ἱερόπολιν Ἡρώδου βασιλείοις). Solche Schilde, die den Namen des Weihenden und des Gottes, dem sie geweiht wurden, trugen, wurden gewöhnlich in dem Tempel des betreffenden Gottes aufgehängt (Philo l. c. § 20; Äschines in Ctesiph. 116; Plut. Tit. Quinct. 12; Dittenb. Syllog. 366, 53. 68; 367, 178). Die Widmung wird gelautet haben: Tiberio Caesari divi Augusti f. P. Pilatus. Kaum war die Sache ruchbar geworden, so heißt es weiter, so entstand eine gewaltige Bewegung unter den Stadtbewohnern. Sie strömten nach der Wohnung des Pilatus und schrieen hinauf, man lasse sich die den Juden gewährte Re-

ligionsfreiheit nicht verkümmern. An der Spitze der Volksscharen standen, außer den Notabeln der Stadt, die vier noch lebenden Söhne des Herodes (Antipas, Philippus, Herodes Sohn der Kleopatra und Herodes Philippus, Gemahl der Herodias), sowie die übrigen Nachkommen des Königs. Die gleichzeitige Anwesenheit aller dieser Herodianer sowie des Pilatus in Jerusalem läßt sich ausreichend nur erklären, wenn gerade eines der drei großen Wallfahrtsfeste dort gefeiert wurde. Da Pilatus für das mit Drohungen vermischte Verlangen der Juden nach Entfernung der Schilde nur taube Ohren hatte, so wandten sich die Herodianer brieflich an den Kaiser Tiberius, der denn auch sofort den Prokurator beauftragte, die Schilde abzunehmen und zu Cäsarea im Augustustempel (vgl. Jos. b. J. 1, 21, 7) aufzuhängen. Zum Schluß seiner Erzählung macht Philo noch die für uns wichtige, aber von Barnabé übergangene Bemerkung, daß es sich hier nicht um eine Bildsäule des Kaisers, sondern nur um Weiheschilde ohne Bild von lebenden Wesen handelte, und daß diese nicht etwa im Tempel, sondern „in der Wohnung der Prokuratoren (*ἐν οἰκίᾳ*[1]) *τῶν ἐπιτρόπων*)“ aufgehängt waren. Also der Herodespalast (*τὰ Ἡρώδου βασίλεια*) war die Amtswohnung der Prokuratoren überhaupt und speziell des Pilatus auch während der Festzeit.

Was erwidern nun diejenigen, welche die Amtswohnung des Pilatus in die an der Nordwestecke des Tempels gelegene Burg Antonia verlegen? Hören wir Barnabé, jedenfalls den tapfersten Verfechter der Antoniatheorie. Philo, sagt er, lasse es unentschieden, welchen von beiden Herodespalästen er meine, ob den auf Sion oder den in der Antoniaburg; denn nach Josephus (b. J. 5, 5, 8) habe Herodes die Tempelburg (Baris) der Asmonäer zu einem prachtvollen Palast umgebaut und

1) Über das Fehlen des Artikels s. Krüger Gr. 50, 2, 15.

dort eine lange Reihe von Jahren residiert bis zum Bau des Marmorpalastes auf Sion. Zwar könne man zugeben, daß die römischen Prokuratoren es vorzogen, in dem letzteren zu wohnen, aber das könne nur gelten für die Zeit, wo kein Wallfahrtsfest gefeiert wurde. Da Josephus (ant. 18, 3, 1) den von Philo berichteten Vorgang mit den Schilden ausdrücklich in den Winter verlege, so sei es für unsere Frage gleichgültig, in welchem Palaste Pilatus damals sich aufgehalten habe; die größere Wahrscheinlichkeit spreche für die Antonia als den Aufhängeort der Weiheschilde. Dagegen hätten die Prokuratoren an den hohen Wallfahrtsfesten unbedingt in der Antonia, der Zwingburg des Tempels residieren müssen, um selbst an der Spitze der römischen Legion, die dort nach Jos. b. J. 5, 5, 8 beständig lag, sofort wirksam einschreiten zu können, falls im Tempel ein Aufruhr entstand. Wenn aber der Prokurator Gessius Florus ungeachtet seines Vorhabens, den Tempelschatz zu plündern, nicht in der Tempelburg, sondern im Palast auf Sion Wohnung nahm, wie Josephus (b. J. 2, 15, 5) berichte, so beweise dies nichts für die Lage des Prätoriums; denn der Bericht des Josephus lasse durchblicken, daß die Stadtbewohner damals die Burg Antonia besetzt gehalten hätten. So im Wesentlichen Barnabé Cap. V: Le Prétoire de Pilate d'après l'histoire. Mommert fand dies Kapitel so treffend, daß er es fast ganz im Wortlaute (französisch und deutsch) in sein Buch aufnahm.

Es sind aber wohl selten auf gleich viel Seiten so viele teils unbewiesene, teils unhistorische Behauptungen mit gleichem Geschick an einander gereiht, wie in diesem historischen Exkurs. Um dem Zeugnis Philos die Beweiskraft zu entziehen, identifiziert Barnabé den Vorgang mit den Schilden mit jenem, den Josephus ant. 18, 3, 1 berichtet und in den Winter verlegt. Dieser Identifizierung widerspricht schon der Umstand,

daß Philo, wie schon gezeigt, von einem der drei großen Wallfahrtsfeste sprechen muß. Dazu kommt, daß es sich bei Josephus nicht um Weiheschilde handelt, sondern um Feldzeichen mit den göttlich verehrten Kaiserbildern, die Pilatus gegen das Gesetz in Jerusalem eingeführt hatte; sodann wurde Kaiser Tiberius mit dieser Angelegenheit gar nicht behelligt, sondern Pilatus durch das todesmutige Verhalten der nach Cäsarea geeilten Juden bewogen, ihrem gesetzlichen Verlangen nach Entfernung der Feldzeichen Folge zu geben.

Sodann soll Philo bei dem Herodespalast, den er als die Amtswohnung der Prokuratoren bezeichnet, möglicher, ja wahrscheinlicher Weise die Antoniaburg im Auge gehabt haben. Unmöglich. Philo war bei all seiner Vorliebe für die Platonische Philosophie ein frommer Jude. Er hatte ein warmes Herz für das Tempelheiligtum in Jerusalem, das er, offenbar aus Autopsie, kennt und beschreibt (de monarch. II 2). Er spricht mit Begeisterung von den Wallfahrten zu den Festen in der h. Stadt (a. a. O. § 1) und erwähnt gelegentlich eine solche Wallfahrt, die er selbst zu Fuß über Askalon gemacht hat (Fragm. II 646 Mang.). Da Markus, ein Sohn seines Bruders und reichen Alabarchen Alexander, mit einer Tochter des jüdischen Königs Agrippa I verheiratet war (Jos. ant. 18, 8, 1. 18, 5, 1), so ist es nicht unwahrscheinlich, daß er auch im Königspalast zu Jerusalem verkehrt hat. Jedenfalls kannte er die bedeutendsten Gebäude dieser Stadt (Tempel, Tempelburg, Herodespalast) von Ansehen, sowie die Namen, womit der Sprachgebrauch diese in Jerusalem zu belegen pflegte. Diesen Sprachgebrauch nun lernen wir vollkommen kennen aus den Werken des Fl. Josephus, den Historien des von Josephus unabhängigen Tacitus und dem Evangelium des Hierosolymitaners Markus.

Nach Josephus hieß die Tempelburg nur „die Antonia“

oder „das Kaſtell (φρούριον)“ bez. „der Turm (πύργος) Antonia (vgl. ant. 13, 16, 5. 15, 8, 5. 20, 1, 1. 20, 5, 3; b. J. 1, 5, 2. 2, 16, 5. 5, 5, 8; vit. 5)“. Redete man aber in den beiden letzten Dezennien der Regierung des Herodes und in der Folgezeit von „dem Königspalaſt (τὸ βασίλειον, τὰ βασίλεια, ἡ αὐλὴ βασιλική oder αὐλή)“ ohne weitern Zuſatz, ſo verſtand man darunter einzig und allein den Herodespalaſt in der Nordweſtecke des Oberſtadthügels Sion (vgl. ant. 17, 9, 3. 17, 2, 4. 17, 5, 2. 17, 9, 3; 17, 10, 2. 3; b. J. 2, 2, 1. 2. 2, 3, 1. 4. 2, 14, 8. 2, 15, 1. 5. 2, 19, 4. 2, 20, 1. 5, 4, 4. 5, 5, 8. 6, 8, 1; vit. 11. 74)[1]). Wenn Joſephus b. J. 5, 5, 8 von der Antonia ſagt, daß ſie vermöge ihrer alle Lebensbedürfniſſe befriedigenden, konfortabeln Einrichtung eine Stadt, vermöge ihrer Pracht ein Königspalaſt (βασίλειον) zu ſein ſchien (δοκεῖν), ſo folgt daraus das Gegenteil von dem, was Barnabé u. A. daraus folgern wollen. In Wirklichkeit war ſie ebenſowenig ein Königspalaſt, als eine Stadt, ſondern eine prachtvoll gebaute Feſtungs- oder Zwingburg (φρούριον) mit einer militäriſchen Beſatzung (φρουρά) zur Sicherheit (ἐπὶ ἀσφαλείᾳ καὶ φυλακῇ) des Tempels (ant. 15, 11, 4). Daß Herodes darin Jahre lang bis zur Erbauung des Marmorpalaſtes auf Sion reſidiert habe, wie Barnabé behauptet, wird von Joſephus geradezu geläugnet, wenn er ant. 15, 8, 5 von der damaligen Regierungszeit des Herodes redend ſagt, daß die Stadt ſtark befeſtigt und geſchützt war von dem (königlichen) Palaſt oder Hof, in welchem er wohnte (ὑπὸ τῆς αὐλῆς, ἐν ᾗ διῃτᾶτο), der Tempel aber durch die Feſtigkeit des Kaſtells, Antonia genannt (τῇ περὶ τὸ φρούριον ὀχυρό-

1) Nicht anders verhielt es ſich in altteſtamentlicher Zeit. Redete man in Jeruſalem vom „Haus des Königs (beth hammelech, beth malka)“, ſo meinte man den ſalomoniſchen Palaſt auf Sion (Jer. 22. 1. 26, 10. 32, 2; Neh. 3, 25).

τητι τὸ καλούμενον Ἀντωνίαν). Natürlich ist hier unter der *αὐλή* der Asmonäerpalast zu verstehen, der bekanntlich an der Nordostecke des Sion lag und durch eine Brücke mit dem Tempel in Verbindung stand (Jos. ant. 15, 11, 5; b. J. 2, 16, 3). Josephus spricht häufig von ihm, indem er ihn bald *τὸ βασίλειον*, bald *τὰ βασίλεια*, bald *ἡ αὐλή* nennt (vgl. ant. 15, 3, 7), ganz nach dem Sprachgebrauch seiner gleichzeitigen einheimischen Quellen. Als Herodes ihn verließ, um sein Hoflager nach dem neuerbauten Palast an der gegenüberliegenden Ecke des Sion zu verlegen, wird er ihn seinen Söhnen überlassen haben. Wie allgemein angenommen wird, war der Tetrarch Herodes Antipas mit seiner Leibwache in demselben abgestiegen, als Jesus ihm vorgeführt wurde (Luk. 23, 7). Zuletzt war er im Besitz des Königs Agrippa II, als er von den Aufrührern eingeäschert wurde (Jos. ant. 20, 8, 11; b. J. 2, 17, 6).

Wie Josephus, so redet auch der über die Stadt Jerusalem wohl unterrichtete Gewährsmann des Tacitus für dessen Historien (Kap. 5) von den beiden in Rede stehenden Gebäuden. Zweimal erwähnt Tacitus den spätern herodianischen Königspalast und unterscheidet ihn von der Antonia, die er einen Turm (Festungsturm) nennt, 5, 8: primis munimentis urbs, dein regia, templum intimis clausum; dann 5, 11: alia intus moenia regiae circumiecta, conspicuoque fastigio turris Antonia in honorem M. Antonii ab Herode appellata.

Kommen wir jetzt zu dem Evangelisten Markus, der als geborener Hierosolymitaner mit dem Sprachgebrauch seiner Vaterstadt bezüglich des Prätorium Pilati ebenfalls wohl vertraut sein mußte. Nachdem er von der Geißelung Jesu geredet, fährt er 15, 16 fort: *οἱ δὲ στρατιῶται ἀπήγαγον αὐτὸν ἔσω τῆς αὐλῆς, ὅ ἐστιν πραιτώριον, καὶ συγκαλοῦσιν ὅλην τὴν σπεῖραν.* Einige Ausleger wollen *αὐλή* hier von einem

innern Hof (Kasernenhof) verstehen im Gegensatz zum *προαύλιον* oder *πυλών* (Torhalle); allein es steht, wie Schegg, Schanz u. A. richtig bemerken, *ἔσω τῆς αὐλῆς* in Gegensatz zu dem freien Platz *ἔξω τῆς αὐλῆς*, wo Jesus unmittelbar vorher im Angesichte der Synedristen und des versammelten Volkes gegeißelt worden war. Dazu kommt — und das ist hier entscheidend — die Gleichsetzung von *αὐλή* mit *πραιτώριον*, welches, wie bei Matthäus (27, 27), Johannes (18, 28 ff.) und Lukas (Akt. 23, 35) nur den Amtspalast der Prokuratoren bezeichnen kann. Zu *αὐλή* ist also das nicht selten hinzugefügte Adjektiv *βασιλική* oder *τοῦ βασιλέως* (vgl. Jos. b. J. 5, 4, 4) zu ergänzen[1]), und unter der *αὐλὴ βασιλική* der Marmorpalast des Herodes an der Nordwestecke des Sion zu verstehen. So ist Markus in vollem Einklange mit Philo, der denselben Herodespalast (*τὰ Ἡ. βασίλεια*) als die Amtswohnung der Prokuratoren bezeichnet. Eine weitere Bestätigung liefert Josephus, wenn er b. J. 2, 14, 8—2, 15, 3 den Prokurator Gessius Florus in dem Königspalast (*ἐν τοῖς βασιλείοις*) an dem sog. Obermarkt (*ἡ ἄνω ἀγορά*) auf Sion Wohnung nehmen und zu Gericht sitzen läßt. Nach Barnabé freilich soll Josephus hier durchblicken lassen, daß Florus nur deshalb hier und nicht in der Antonia Einkehr

1) Das bloße *αὐλή* (Hof) im Sinne von Königshof oder Königspalast findet sich zuerst bei den griechischen Tragikern, z. B. Soph. Trach. 203, Eur. Orest. 1277, wohl in Anlehnung an Homer Od. 4, 74 (Himmelsburg), in Prosa in den Ephemeriden des Aristobul über die letzte Krankheit Alexanders (Plut. Alex. 76), wurde dann aber häufig gebraucht von den Residenzpalästen seiner Diadochen, namentlich der Seleuciden in Antiochien (vgl. 1. Makk. 11, 46; Polyb. 31, 5) und der Ptolemäer in Alexandrien (vgl. Theokr. Adoniaz. 60; Polyb. 5, 37; 3. Makk. 5, 10. 46; Jos. ant. 12, 2, 5). Auch in Jerusalem muß *αὐλή* gäng und gäbe gewesen sein neben *πραιτώριον* in der Kaiserzeit. Der klassisch schreibende Josephus vermeidet dies Fremdwort, auch wo er das praetorium (castra praetoriana) in Rom zu nennen hat.

genommen habe, weil die Stadtbewohner die Antonia besetzt gehalten hätten. Aber hören wir den Bericht des Josephus (b. J. 2, 14, 7). Als Florus vernahm, daß man ihn in Jerusalem öffentlich beschimpft und verspottet hatte, zog er mit Fußvolk und Reiterei (wohl seiner cohors praetoria) dahin, um Rache zu nehmen, zugleich auch um den Tempelschatz zu plündern. Um ihn versöhnlich zu stimmen, zogen die Bewohner Jerusalems ihm entgegen und schickten sich an, ihm einen möglichst ehrenvollen Empfang zu bereiten. Aber bevor es dazu kam, wurden sie von der vorausgesandten Reiterei des Prokurators auseinandergesprengt. „Sie zogen sich", heißt es nun weiter, „in ihre Häuser zurück und brachten die Nacht dort zu in Furcht und gedrückter Stimmung". Das sieht doch nicht aus nach einer feindlichen Besetzung der Antonia, um den Prokurator mit Gewalt zu hindern, dort einzukehren. „Florus aber", so fährt Josephus fort, „brachte damals die Nacht zu im Königspalast. Am andern Tage ließ er seinen Richterstuhl (*βῆμα*, tribunal) vor dem Palaste aufstellen und die Notabeln der Stadt vorladen, um sich zu verantworten. Von ihrer Antwort unbefriedigt, erteilte er seinen Soldaten Befehl, den Obermarkt zu plündern, wobei es wohl hauptsächlich auf die Wechslerbuden römischer Ritter abgesehen war. Von Plünderung kam es zu Mord. Viele und darunter auch solche Juden, die Ritterrang hatten, ließ Florus vor seinem Richterstuhl geißeln und dann kreuzigen. Selbst die Königin Berenice, die in Jerusalem anwesend war, flehte vergebens vor seinem Richterstuhl um Schonung ihrer Glaubensgenossen; ja auch sie wäre von den Soldaten getötet worden, wenn sie nicht in die Wohnung des Prokurators (*αὐλὴ βασιλική*) geflüchtet wäre, wohin den Soldaten der Zutritt nicht gestattet war.

Hier, sagt Kreyenbühl (Zeitschr. f. neut. Wissensch. 1902 I 16) mit Recht, haben wir eine Scene, die in allen Einzel-

heiten der Verurteilung Jesu durch Pilatus entspricht. Nicht bloß die Örtlichkeit wird dieselbe sein, der freie Platz vor dem herodianischen Königspalast am Obermarkt, sondern auch der Richterstuhl (*βῆμα*), auf dem einst Pilatus zu Gericht gesessen hatte (Matth. 27, 19; Joh. 19, 13). Dies war kein beliebiger Sessel, der überall zu haben war. Das römische Tribunal bestand aus einem hohen, mit Stufen versehenen Podium in Gestalt eines Halbkreises. Die beiden Schenkel desselben hießen Hörner (cornua); auf ihnen befanden sich die Sessel der Beisitzer (assessores) und des Gerichtsschreibers (vgl. Jos. ant. 8, 5, 2; Tacit. ann. 1, 75. 12, 54; Val. Max. 5, 7, 2). In der Mitte stand der prächtige Sessel mit hoher Rückenlehne (sella curulis), auf dem der Prätor Platz nahm. Vermutlich rührte dies Tribunal vom Könige Herodes her und war nach der Verbannung des Archelaus zugleich mit dem Königspalast und als ein Zubehör desselben in den Besitz der römischen Verwaltung übergegangen. So lesen wir bei Josephus (ant. 17, 9, 5), dem Archelaus sei von seinen Verwandten zu Rom auch das zum Vorwurf gemacht, daß er noch vor der Genehmigung des väterlichen Testamentes durch den Kaiser öffentlich (also wohl draußen vor dem Residenzpalast) auf dem königlichen Richterstuhl gesessen (*προκάθισις ἐπὶ θρόνου βασιλείου*) und Prozesse entschieden habe[1]). Von diesem Tribunal ist bei Josephus noch einmal die Rede. Nach Luk. 13, 1 wurde dem Herrn eines Tages berichtet über Galiläer, deren Blut Pilatus mit ihren Opfern im Tempel vermischt habe. Die Anwesenheit des Prokurators in Jerusalem und der opfernden Galiläer macht es höchst wahrschein-

1) Von dem Tetrarchen Philippus erzählt Josephus (ant. 18, 4, 6) als eine Merkwürdigkeit, daß er bei seinen Reisen über Land seinen Richterstuhl (*θρόνος*) stets mitgeführt und zu Gericht gesessen habe, wo es immer gewünscht wurde.

lich, daß gerade eines der drei großen Wallfahrtsfeste gefeiert wurde. Barnabé (S. 83) läßt Pilatus selbst von der Antoniaburg herabgestürzt kommen in das Heiligtum des Tempels, um einen Aufstand der Galiläer in ihrem Blute zu ersticken. Höchst unwahrscheinlich. Viel näher liegt es, diesen Vorgang in Verbindung zu bringen mit jenem, welcher Jos. ant. 18, 3, 2 und b. J. 2, 9, 4 berichtet wird. Auch hier wird es sich um ein Wallfahrtsfest handeln; denn Pilatus befand sich in Jerusalem und „viele Myriaden von Menschen" waren dort zusammengekommen. Pilatus hatte vor, eine Wasserleitung herzustellen oder zu restaurieren und die Kosten aus dem Tempelschatz (Korban) zu bestreiten. Aber die Juden wollten davon nichts wissen und umstanden laut schreiend und schimpfend seinen Richterstuhl (βῆμα). Ohne Zweifel stand dieser an dem gewohnten Platz, vor dem Amtspalast unmittelbar am Obermarkt, der Raum bot für eine große Volksansammlung. Pilatus ließ sich durch das Geschrei nicht einschüchtern, sondern brachte es zum Schweigen, indem er von seinem Richterstuhl (βῆμα) seinen Soldaten Befehl gab, auf die Schreier mit Knitteln, die sie unter ihren Kleidern verborgen hatten, einzuhauen. Viele wurden getötet, andere schwer verwundet. Zugleich wird Pilatus Soldaten jüdischer Nationalität in den Tempel geschickt haben, um die erforderlichen Geldmittel nötigenfalls mit Gewalt aus dem Korban an sich zu nehmen, und bei dieser Gelegenheit wird es in der Nähe des Brandopferaltares zu einem blutigen Kampf gekommen sein namentlich mit den durch ihre Heißblütigkeit bekannten Galiläern, die auch gerade ihre Opfer darbrachten.

Der Bericht des Josephus über diesen Tumult hat für uns noch ein weiteres Interesse, wenn wir damit seinen Bericht über einen andern Tumult unter der Prokuratur des Kumanus vergleichen. Die von Pilatus auf die Volksmenge losgelassenen

Soldaten, ſagt Joſephus, trugen Civilkleidung (*ἐσθῆσεις ἰδιωτικαί*) und waren mit einem Schwerte (*ξίφος*) bewaffnet, von dem ſie hier aber keinen Gebrauch machen ſollten. Nun hatten die Feldherrn und Truppen kommandierenden Statthalter bekanntlich ebenſo wie die Kaiſer ihre Schutz- und Ehrenwache (cohors praetoria), auch die Prokuratoren Judäas (vgl. Joſ. b. J. 2, 14, 1: *δορυφόροι*). Von der kaiſerlichen Leibwache wiſſen wir, daß ſie gewöhnlich auch im Palaſtdienſt Civilkleidung trug und nur mit einer Lanze (lancea, *λόγχη*) und einem Schwert bewaffnet war. Nur im Kriege und bei feierlichen Gelegenheiten legte ſie die volle Waffenrüſtung (galea, lorica, clipeus) an (vgl. Sueton Claud. 35; Heräus zu Tacit. hist. 1, 38, 7; Nipperdey = Andreſen zu Tacit. ann. 13, 36). Dasſelbe ſcheint nun auch bei den Statthaltern der Fall geweſen zu ſein. Unter den Matth. 27, 27 genannten *στρατιῶται τοῦ ἡγεμόνος* bezw. der *ὅλη ἡ σπεῖρα* hat man gewiß mit Recht die cohors praetoria vermutet, die den Pilatus von Cäſarea her begleitet hatte und dann natürlich im Prätorium ſtationiert war, um abwechſelnd den Wacht- und Ehrendienſt vor demſelben zu verſehen (excubias oder stationem agere). Zu ihr gehörte dann auch der Lanzenträger (*λογχοφόρος* vgl. Joſ. b. J. 3, 6, 2), der mit ſeiner Lanze (*λόγχη*) die Seite des gekreuzigten Erlöſers durchſtach. Auch bei dem beſprochenen Tumult unter Pilatus wird es ſich um deſſen cohors praetoria gehandelt haben. Wo ſie in Jeruſalem ihr Standquartier hatte, ob in der Antoniaburg oder im Herodespalaſt auf Sion, läßt ſich aus dem Bericht des Joſephus ant. 20, 5, 3 (b. J. 2, 12, 1) mit ziemlicher Sicherheit entnehmen. Es war am Oſterfeſte, zur Zeit, als Kumanus Prokurator von Judäa war. Die römiſche Kohorte (*ἡ Ῥωμαϊκὴ σπεῖρα*), welche die regelmäßige Beſatzung von Jeruſalem bildete[1]), ſtand während

1) Nach Barnabé u. A. hätte in der Antonia ſtets eine römiſche

der Festtage bewaffnet (*μετὰ τῶν ὅπλων* vgl. b. J. 5, 5, 8) auf den Galerien der äußern Tempelhallen. Am 4. Tage des Festes reizte ein Soldat durch sein ungebührliches Betragen die andächtige Menge im Tempel zum Aufruhr. Alsbald erschien Kumanus (woher, ist nicht gesagt) und suchte den Aufruhr zu beschwichtigen. Als er mit Worten nichts ausrichtete, gab er Befehl, daß die ganze Militärmannschaft die volle Waffenrüstung anlege und in die Antonia komme (*κελεύει τὸ στράτευμα πᾶν πανοπλίαν ἀναλαβόντας ἥκειν εἰς τὴν Ἀντωνίαν·* Parallelstelle b. J. 2, 12, 1: *πλείους ὁπλίτας μεταπέμπεται*). Als die Volksmenge auch diese (aus der Antonia) auf die Tempelgalerien sich ergießen sah, ergriff sie die Flucht. Offenbar handelt es sich bei dieser neu herbeigerufenen Mannschaft um die von Cäsarea mitgebrachte, bis dahin nur mit Lanze und Schwert bewaffnet gewesene cohors praetoria. Da diese aber erst nach der Antoniaburg kommandiert wurde, so kann sie ihr Standquartier nur im Herodespalast auf Sion gehabt haben. Die Schlußfolgerung er-

---

Legion (circa 6000 Mann Fußvolk nebst der zugehörigen Reiterei) gelegen. Allein Jos. b. J. 5, 5, 8 bedeutet *τάγμα* ebenso wenig Legion wie Jos. ant. 13, 8, 2. 17, 10, 7. 14, 9, 4. 20, 6, 1 (Plut. Camill. 32; Arr. Tact. 10), sondern ist gleich *τάξις* (Abteilung). Legionsbesatzung hat es überhaupt während der Kaiserzeit bis auf Vespasian in Palästina nicht gegeben (vgl. Mommsen Röm. Gesch. V 510). Die Prokuratoren verfügten über fünf, meist aus Syrern rekrutierte Auxiliarkohorten (zus. 3000 Mann zu Fuß) und zwei Reiterturmen (vgl. Jos. ant. 17, 10, 3. 19, 9, 2; b. J. 3, 4, 2). Eine von diesen Kohorten lag ständig in Jerusalem, wie aus Jos. b. J. 2, 15, 6 klar erhellt. Daher die übliche Redeweise: die Kohorte (vgl. Jos. b. J. 2, 21, 1; Joh. 18, 3; Akt. 21, 31). Eine Abteilung dieser Kohorte lag nun stets in der Antonia, die andere in der Kaserne (*στρατόπεδον* Jos. b. J. 2, 15, 5. 2, 17, 8) des Prätoriums auf Sion; jedoch an Festtagen wird sich die letztere mit der ersteren zur Besetzung der Tempelhallen vereinigt (vgl. Jos. b. J. 2, 12, 1) und die cohors praetoria des Prokurators ihre Stelle eingenommen haben (s. S. 199).

gibt sich nun von selbst: auch während der großen Wallfahrtsfeste residierten die Prokuratoren Pilatus und Kumanus mit ihrer Leibwache nicht in der Tempelburg Antonia, wie Barnabé ohne Beweis behauptet, bloß von der Erwägung aus, daß der Prokurator an den hohen Festen notwendig selbst das Kommando über die Tempelwache führen mußte, um jeden Aufruhr im Keime ersticken zu können. Wie wenig Bedeutung dieser Erwägung beizumessen ist, erhellt aus folgender Tatsache. Ohne Zweifel war Pilatus die gewaltige geistige Bewegung nicht entgangen, welche das Auftreten des großen Propheten von Nazareth im ganzen Lande hervorgerufen hatte. Insbesondere wird er von dem triumphierenden Einzug desselben in Jerusalem gehört haben, wenn er nicht selber Augenzeuge davon war. Wie gefahrdrohend für die Ruhe der Hauptstadt er die Verhaftung Jesu am hohen Osterfeste ansah, geht daraus hervor, daß er eine ganze Kohorte zu diesem Zwecke mobil machen ließ. Gleichwohl übernahm er nicht selbst die Führung derselben, sondern überließ sie ihrem Präfekten (Tribun), wie Johannes (18, 12) berichtet. Um wie viel mehr konnte er diesem die Überwachung der Festversammlung im Tempel überlassen, da er hier eine möglichst gesicherte strategische Position einnahm.

Um die Lage des Prätoriums zu bestimmen, hält es Barnabé mit Recht für angezeigt, die Frage zu lösen, wo der Tribun oder Stadtkommandant während der Abwesenheit des Prokurators seinen Sitz zu haben pflegte. Denn daß auch dieser als Stellvertreter seines Chefs im Prätorium residiert habe, ist kaum zu bezweifeln. Außer dem Joh. 18, 12 erwähnten, aber nicht mit Namen genannten Stadtkommandanten kennen wir verschiedene andere: Celer unter der Prokuratur des Kumanus (Jos. ant. 20, 6, 2. 3), Claudius Lysias unter Felix (Akt. 23, 26), Metilius unter Gessius Florus (Jos. b. J. 2, 17,

10); wahrscheinlich gehörte zu ihnen auch der Tribun Nikanor (Jos. b. J. 3, 8, 2. 5, 6, 2). Auch der Theophilus, dem Lukas seine beiden Schriften dedizierte, scheint früher einmal diesen Offizierposten bekleidet zu haben, da Lukas voraussetzt, daß derselbe mit den Örtlichkeiten der Stadt Jerusalem ebenso bekannt sei[1]), wie mit denen in der Umgebung Roms, wo man ihn deshalb zur Zeit der Abfassung der Lukanischen Schriften zu suchen pflegt. Da die in Jerusalem garnisonierende, unter dem Stadtkommandanten stehende Kohorte eine Auxiliarkohorte war (s. S. 200), so war der offizielle Titel ihres Führers praefectus, griech. ἔπαρχος, und so nennt Josephus den Metilius. Er hatte aber den Rang eines Tribunen (χιλίαρχος) und stand den Legionstribunen im Avancement gleich (Mommsen-Marquardt, Röm. Staatsverwalt. II 475), weshalb er wohl am liebsten mit diesem Titel sich bezeichnen hörte.

Von den genannten Stadtkommandanten soll nun nach Barnabé (und er steht hier wahrlich nicht allein) einer unzweifelhaft in der Antoniaburg seine Amtswohnung gehabt haben, nämlich Cl. Lysias, der den Apostel Paulus verhaftete und bei sich in der Kaserne (παρεμβολή) internierte (Akt. 21, 31 ff.). Aber die hierfür angeführten Beweise sind ohne Beweiskraft. Die Ausdrücke ἀνέβη und κατέδραμεν passen ebenso gut auf den Herodespalast oben auf dem Sionshügel. Daß es nicht bloß in der Antonia, sondern auch in dem genannten

1) Nur zwei Stellen scheinen dagegen zu sprechen: die Angabe, daß Arimathäa eine Stadt der Juden sei (23, 51), und die im Ev. 21, 37 fehlende Bemerkung Akt. 1, 12, der Ölberg sei einen Sabbatweg von Jerusalem entfernt. Aber sollte Lukas hier nicht eine judenchristliche Quelle benützt haben, die bemerklich machen wollte, daß der Herr auch nach seiner Auferstehung fortgefahren habe, den Sabbat zu respektieren? Die nähere Bestimmung zu Arimathäa aber war notwendig, um dies von einem andern Arimathäa (er-rame) in Samarien, zwischen Dschenin und Sebastije, zu unterscheiden (ZDPV. VII 1, 47).

Palaſt eine Militärkaſerne (*παρεμβολή*, *στρατόπεδον*, castra) gab, ſollte auch nicht überſehen werden. Joſephus ſpricht zweimal ausdrücklich von ihr im jüd. Krieg: 2, 15, 5 (*τὸ πρὸς τοῖς βασιλείοις στρατόπεδον*) und 2, 17, 8, aus welcher Stelle hervorgeht, daß die Kaſerne an der Nordſeite des eigentlichen Königspalaſtes lag und mit den drei Türmen Hippikus, Phaſael und Mariamme in Verbindung ſtand. Daß ſie auch eine ſtändige militäriſche Beſatzung hatte, folgt aus der letzt angeführten Stelle, ſowie aus der Bemerkung des Joſephus (5, 5, 8), die Oberſtadt habe ihr eigenes *φρούριον* gehabt, den Herodespalaſt; denn zum Begriff eines *φρούριον* gehörte nicht bloß eine ſtarke Befeſtigung durch Mauern, Türme, Bruſtwehre, ſondern auch, wie der Zuſammenhang der Stelle beſtätigt, eine ſtändige Beſatzungsmannſchaft (*φρουρά*). Daß auch die Kt. 23, 23 erwähnte Reiterei in dieſer Kaſerne untergebracht ſein konnte, erhellt aus Joſ. b. J. 2, 14, 7. 8, wonach Florus außer dem Fußvolk mindeſtens 50 Reiter mit ſich führte, als er in den Herodespalaſt einzog. Dagegen kann — und damit drehen wir den Spieß um — in der Antonia wenigſtens bis auf Veſpaſian niemals Reiterei gelegen haben. Überhaupt ſteht die Beſchreibung, welche Joſephus von der Antonia gibt, im Widerſpruch mit der auch von ſehr vielen Exegeten vertretenen Anſicht, Paulus ſei von Lyſias auf die von dieſem bewohnte Antoniaburg gebracht worden.

Zunächſt muß es auffallen, daß bereits „die ganze Stadt“ in Bewegung geraten, das Stadtvolk in den Tempel geſtürmt und im Begriff war, den aus dem Tempel herausgeriſſenen Apoſtel zu töten, als an den Tribun die Anzeige hiervon hinaufgelangte. Das ſtimmt doch beſſer, wenn der Tribun nicht in der Tempelburg, ſondern weitab auf Sion wohnte. Was dann die *ἀναβαθμοί* (V. 35. 40) betrifft, welche der Apoſtel hinaufgebracht wurde und auf denen ſtehend er ſeine

Rede an die Volksmenge hielt, so werden diese in der Regel identifiziert mit den Treppenstufen (*καταβάσεις*), welche von der Antonia in die nördliche und westliche Außenhalle des Tempels hinabführten (b. J. 5, 5, 8). Nun führten dieselben aber nicht hinab bis unten auf das Parterre der Hallen, sondern auf die Galerien, welche sich oben auf den Hallen unter dem Dach hinzogen (vgl. b. J. 2, 12, 1: *σπείρας ὑπὲρ τὴν στοὰν ἐφεστώσης*); denn nur so ist es begreiflich, wie der von den Juden bewerkstelligte Abbruch (nicht der Treppen, sondern) der Hallen in der Nordwestecke des Tempels, wo sich jene Treppen befanden, es dem Florus unmöglich machte, von der Antonia aus in den Tempel zu gelangen (b. J. 2, 15, 6. 2, 16, 5. 2, 17, 1). Woher sollte ferner der viele Staub kommen, den die Volksmenge nach Akt. 22, 23 in die Luft warf, wenn dieselbe bei Anhörung der Rede des Paulus in den Hallen gestanden hätte? Denn, wie Philo (II 236 Mang.) uns belehrt, gab es eine besondere Abteilung von Leviten, welche als Kehrer (*κορυῦντες*) angestellt waren, um das Mosaikpflaster (*λιθόστρωτον* Jos. b. J. 6, 1, 8) im Tempel von Staub und Schmutz rein zu halten. Der Apostel muß daher aus dem äußern Tempel (*ἱερόν*) ins Freie geführt und hier von Lysias verhaftet sein. Befand sich nun an der Außenseite der Antonia eine Treppe, die der Apostel hinaufgebracht wurde? Keineswegs. Nach Jos. b. J. 5, 5, 8 stand die Antoniaburg an der Nordwestecke des Tempels auf einem sehr hohen Felsen, der ringsum steil abfiel und von unten auf mit glatten Steinplatten belegt war, einmal der Schönheit wegen, dann aber auch, um das Hinaufsteigen auf die Burg unmöglich zu machen. Auf die Frage, wie denn die Besatzung in die Burg hineingelangte, wird die Antwort lauten müssen: durch jenen unterirdischen, breiten und hohen Gewölbegang (genauer Doppeltunnel), der in neuerer Zeit beim Bau des Klosters der Sionsschwestern an der Nord-

weſtſeite des Antoniafelſens entdeckt worden iſt. Schon Kapitän Wilſon, der ihn zuerſt genauer unterſucht hat, ſprach die jedenfalls richtige Vermutung aus, daß hier der Zugang zur Antonia ſich befunden haben werde. Jeder der beiden durch eine Zungenmauer getrennten Gewölbegänge iſt noch jetzt tief mit Waſſer auf eine Strecke von 50 Metern gefüllt. Dieſe Waſſerbaſſins dienten offenbar dazu, die Beſatzung der Burg mit Waſſer zu verſorgen, hatten aber noch einen andern Zweck; denn wie ſchon der Legationsrat v. Alten nach Beſichtigung der Lokalität vermutete, wird ehemals über der Waſſerfläche eine Schwebebrücke angebracht geweſen ſein, die herabgelaſſen der Beſatzung den Übergang ermöglichte, dagegen von innen aufgezogen jedes feindliche Eindringen in die Burg unmöglich machte. Auch die zum Aufſteigen in die Burg nötigen Treppen haben ſich in dem Doppeltunnel vorgefunden, konnten aber nicht gründlicher unterſucht werden, da ſie ſeit langen Jahren von der türkiſchen Beſatzung zu Latrinen benutzt werden (ZDPV. I 71 ff.). Daß nun weder der h. Paulus auf einer dieſer Treppen ſtehend zum Volke geſprochen hat, noch die ihn ſpäter eskortierende Reiterei auf dieſen Treppen auf- und abgeſtiegen iſt, braucht nicht erſt bemerkt zu werden. Ebenſo wenig iſt das Volk, welches nach Mark. 15, 8 behufs Abſtimmung über den zu begnadigenden Verbrecher zum Prätorium hinaufſtieg (ἀναβάς) durch den beſprochenen Gewölbegang in die Antoniaburg hinaufgeſtiegen; vielmehr ſtieg es auf den Obermarkt (ἡ ἄνω ἀγορά) auf dem Südweſthügel (Joſ. b. J. 5, 4, 1), wie ſpäter unter Florus, diesmal um vor deſſen Amtswohnung, dem Herodespalaſt, lautes Klageſchrei zu erheben (b. J. 2, 15, 2). Am Obermarkt lag eben der Herodespalaſt (b. J. 2, 14, 9), und in dieſem oder in einem der drei Prachttürme (b. J. 5, 4, 4. 5, 4, 3) hatte der Tribun Lyſias ſeine Amtswohnung und nicht bloß er, ſondern nach dem Zeug-

nis des Josephus (b. J. 2, 17, 8. 10) auch der letzte Stadtkommandant (Sueton Vesp. 4: praepositus, sc. urbi), namens Metilius, ein weiterer Beweis dafür, daß wir hier das Prätorium zu suchen haben. Wie schon früher (S. 188) bemerkt, war es Sitte, die Untersuchungsgefangenen in die Prätorien einzuliefern und sie dort an einen oder zwei Soldaten angekettet zu internieren (custodia militaris). So geschah es auch mit Paulus, wie in Cäsarea (Akt. 23, 35) und Rom (Phil. 1, 13), so auch in Jerusalem. Nachdem Lysias ihn an zwei Soldaten gekettet hatte, „ließ er ihn zur Kaserne (εἰς τὴν παρεμβολήν) führen", sagt Lukas; daß er die Kaserne des Prätoriums meinte, wo auch Petrus unter König Agrippa gefangen saß, war selbstverständlich und bedurfte um so weniger einer nähern Lokalangabe, wenn Theophilus, der Adressat seiner Schriften, früher einmal Stadtkommandant von Jerusalem gewesen war. Ist Paulus im Herodespalast auf Sion interniert worden, dann liefert das ἀναβαθμοί Akt. 21, 35. 40 wieder einen neuen Beweis für die Identität dieses Palastes mit dem Prätorium des Pilatus. Gewöhnlich übersetzt man den Ausdruck hier mit Treppenstufen. Allein dagegen sträubt sich der Kontext, namentlich an der ersten Stelle. Der Ausdruck muß eine besondere bauliche Anlage vor dem Palastgebäude bezeichnen, die wegen ihrer eigenartigen Beschaffenheit oder Bestimmung einen eigenen Namen verdiente. In dieser Vermutung wird man bestärkt, wenn man im Chronikon Paschale I 474 liest von „dem früher sogenannten Anabathmoi (τὸ πρὶν ὀνομαζόμενον ἀναβαθμοί)" in Jerusalem, welches Kaiser Hadrian zu einem zwölftorigen Burgverließ (δωδεκάπυλον) machte. Glücklicher Weise kommt uns hier der Evangelist Johannes zu Hilfe, um dies bisher ungelöste topographische Problem zu lösen. Er spricht 19, 13 von einem Platz, der sich vor dem Residenzpalast des Prokurators ausdehnte

und zwei verschiedene Namen führte. Die Helleniſten (und Römer) nannten ihn Lithoſtroton, die aramäiſch redenden Juden Gabbatha. Aller Wahrſcheinlichkeit nach iſt *οἱ ἀναβαθμοί* eine möglichſt wörtliche Überſetzung von Gabbatha und bedeutet Terraſſen (Schanzterraſſen). Gabbatha iſt nämlich ein femin. plur. stat. emphat. neben dem mascul. plur. gabbajja von gab (dorsum, liegender Rücken), welches auch im Hebräiſchen einen doppelten Plural hat und namentlich gebraucht wird von fortifikatoriſchen Gewölbebauten im eigentlichen und übertragenen Sinne, ſo Job 13, 12 von (lehmern ſtatt ſteinernen) Schanzgewölben oder Schanzwällen, 3. Moſ. 14, 9 von den Augenwölbungen, gleichſam Schanzwällen der Augen, Job 15, 26 von gewölbten einen Schanzwall bildenden Buckelſchilden in der Schlachtreihe (vgl. Juv. sat. I 2, 46), Ez. 16, 24. 31. 39 von den Gewölbebuden (fornices) der Buhldirnen, die ihr Gewerbe (fornicatio) vorzüglich in den halb unterirdiſchen Gewölben der Feſtungsmauern und Tore trieben (vgl. Horaz sat. 1, 2, 30 f.), Ez. 43, 13 von dem buſenförmig vorſpringenden Sockel (*κρηπίς*) des Brandopferaltares. Faſſen wir dieſe Nüanzierungen des Begriffes gab und beſonders die letzte ins Auge und wenden wir ſie auf den vorliegenden Fall an, ſo werden wir die Vorſtellung gewinnen, daß der herodianiſche Königspalaſt auf koloſſalen, nach der Frontſeite (Obermarkt) weit vorſpringenden und terraſſenförmig aufſteigenden Gewölbekonſtruktionen ruhte, wie der Brandopferaltar auf dem Sockel, nur mit dem Unterſchiede, daß der Palaſt auf mehreren Sockeln (Schanzwällen) ruhte, welche Terraſſen (*ἀναβαθμοί*)[1]) bildeten. Da dieſe Terraſſen nicht ſcharfkantig,

1) In ähnlicher Weiſe waren nach Joſephus dem innern Tempel 14 Terraſſen (*βαθμοί*) vorgelagert, welche den Johannes von Giskala hinderten, dort Belagerungstürme zu errichten (vgl. Spieß, Das Jeruſ. des Fl. Joſephus S. 72 f.). Die gangbaren Treppenſtufen (*βαθμίδες*),

sondern gewölbt waren, trugen sie das Ihrige dazu bei, den Palast zugleich zu einer schwer ersteigbaren, verschanzten Burgfeste (φρούριον Jos. b. J. 5, 5, 8) zu machen. Zu demselben Zwecke, wie auch zur Zierde, werden sie ähnlich den Böschungen des Antoniafelsens (s. S. 204), mit glatten und buntfarbigen Marmorplatten belegt worden sein nicht bloß auf der Plattform, sondern auch an den Seiten. Wegen dieser Marmorbekleidung hießen sie bei den Hellenisten λιθόστρωτον. Daß diese Lokalität einen eigenen Namen bei den griechisch (bez. lateinisch) und aramäisch redenden Stadtbewohnern führte, hatte seinen Grund wohl weniger in ihrer Beschaffenheit, als in der Bestimmung derselben. Gelegen auf oder am Obermarkt, dem Jerusalemer Forum, war sie die Gerichtsstätte der herodianischen und römischen Gewalthaber. Hier, auf dem Hochpflaster, wurde der gefürchtete Richterstuhl (βῆμα) Joh. 19, 13; Jos. b. J. 2, 9, 4. 2, 14, 8. 9; θρόνος βασίλειος Jos. ant. 17, 9, 5) aufgestellt, wahrscheinlich unter einer Säulenhalle (περίστοον), welche um die Frontseite des Palastes herumlief (Jos. b. J. 5, 4, 4) und so die Gerichtshalle (basilica) bildete. Von der Höhe dieses Richterstuhles wurden die vielen erkauften Richtersprüche und ungerechten Bluturteile gefällt, wovon Philo (II 590) redet. Vor diesem Richterstuhle wurden diejenigen gegeißelt, welche zum Kreuzestode verurteilt waren (Jos. b. J. 2, 14, 9). Wer vorgeladen wurde, auf diesen Terrassen zu erscheinen, mußte stets das Schlimmste befürchten für Hab und Gut, für Leib und Leben, mochte er auch noch so unschuldig sein (vgl. Jos. ant. 18, 6, 5). Diese Stätte ist denn auch Zeuge gewesen von dem grausam blutigen Schauspiele der Geißelung des Welterlösers und dem folgenschwersten Todesurteile, das je ein weltlicher Richter gefällt hat. So

die dabei notwendig anzunehmen sind, erwähnt Josephus ebenso wenig, wie Lukas die Treppenflucht an den ἀναβαθμοί Akt. 21, 35.

begreifen wir, wie der vierte Evangeliſt dazu kam, dieſe verhängnisvolle Stätte mit ihrem doppelten Namen zu bezeichnen.

Hat nun, ſo lautet unſer Schluß, auch der Apoſtel Paulus auf dieſem gabbatha oder ἀναβαθμοί genannten Platz vor dem Herodespalaſt auf Sion geſtanden und ſeine Verteidigungsrede an das auf dem Forum verſammelte Volk gehalten, ungefähr an der nämlichen Stelle, wo ſein Herr und Meiſter bei der Ecce homo-Vorſtellung geſtanden hatte, dann iſt die Identität des Prätoriums des Pilatus mit jenem Herodespalaſt, man darf wohl ſagen, unwiderſprechlich erwieſen.

Es erübrigt jetzt noch ein Wort über die Lokaltradition, die Barnabé und Mommert in der Frage nach der Lage des Prätoriums für entſcheidend halten. Die jetzige Antoniatradition iſt erſt lange nach dem Sturz der byzantiniſchen Herrſchaft durch den Islam (614) aufgekommen. Als Tradition iſt ſie völlig wertlos, weil ſie eine andere ganz abweichende Lokaltradition verdrängt hat. Von ihr geben uns Zeugnis hauptſächlich zwei Itinerarien aus der byzantiniſchen Zeit: das des Pilgers von Bordeaux (333) und das des Anonymus von Placentia (um 570). Der erſtere beſchreibt ſeinen Gang durch die hadrianiſch-konſtantiniſche Stadt Jeruſalem, indem er mit dem Tempelplatz beginnt, über den Siloeteich nach dem Sion aufſteigt, von da nach Golgatha und vom Golgatha und der Grabeskirche an dem Antoniafelſen vorbei durch das jetzige Stephanstor zum Ölberge geht. Nachdem er berichtet, was er auf dem Berge Sion geſehen, fährt er fort: Inde ut eas foras murum de Sion, eunti ad portam neapolitanam (d. h. in der Richtung nach dem heutigen Damaskustor), ad partem dextram deorsum in valle sunt parietes, ubi domus fuit sive praetorium Pilati. Ibi dominus auditus est, antequam pateretur. A sinistra autem parte est monticulus Golgatha (Itinera et descript. Terrae sanctae ed. Tobler p. 18).

Hiernach zeigte man dem Pilger die Ruinen (parietes) des Prätoriums Pilati nicht auf Sion, aber auch nicht auf der Antoniahöhe — hätte ja auch die Angabe bezüglich des Prätoriums erst nach Beschreibung der Golgathabauten folgen oder schon bei Beschreibung der Tempelarea Platz finden müssen —, sondern im Stadttale (vallis), dem Tyropöon des Josephus, dem heutigen El Wad, und zwar deorsum in valle. Dies deorsum steht im Gegensatz nicht zu irgend einer Höhe rechts oder links, sondern zu einem gedachten sursum in valle, heißt also so viel, als in dem untern Teile des eigentlichen oder obern Stadttales, genau in Analogie zu dem deorsum in valle, womit der Pilger kurz vorher die Lage der piscina Siloe angegeben hatte: tief unten im untern Stadttale. Daher wird der von Barnabé so hart angelassene Dominikanerpater Zanecchia recht haben, wenn er das dem Bordeauxpilger gezeigte Prätorium dort sucht, wo ehemals das jüdische *βουλευτήριον* (Jos. b. J. 5, 4, 2. 6, 6, 3) stand, seit 1483 aber das türkische Rathaus Mekmeneh steht. Bestätigt wird dies durch den Pilger von Placentia de loc. sanct. c. XXIII ed. Tobler p. 104. Nachdem er erzählt hat, was damals (um 570) um den Golgatha und auf dem Berge Sion zu sehen war, berichtet er, daß er vom Sion gekommen sei zu der Basilika der h. Maria, wo sich eine große Niederlassung von Mönchen befunden, sowie auch Pilgerhäuser für Männer und Frauen mit zahlreichen Tischen und Betten. Auch er habe dort Aufnahme gefunden. Wie allgemein und auch von Barnabé angenommen wird, handelt es sich um die Justinianische Marienkirche auf dem südlichsten Teile der Tempelarea, die wesentlich identisch ist mit der heutigen Moschee el Aksa über dem großartigen subterranen Portikus, der in der byzantinischen Zeit für einen porticus Salomonis gehalten wurde und nach dem die Marienkirche auch noch zur Zeit der Kreuzzüge „der

Portikus" oder „der Portikus Salomons" hieß (vgl. Krafft Topogr. v. Jeruſ. S. 242 ff.)[1]). Nach Erwähnung dieſer Kirche und ſeiner Einkehr in eines der Pilgerhäuſer, die ſich nach Prokopius (de aedif. 5, 6) zur Seite der Kirche befanden, fährt der Pilger fort: Et oravimus in praetorio, ubi auditus est dominus, et modo est basilica sanctae Sophiae ante ruinas templi Salomonis sub platea, quae decurrit ad fontem Siloam secus porticum Salomonis[2]). In ipsa basilica est sedes, in qua sedit Pilatus, quando dominum audivit; petra autem ibi est quadrangula, quae stabat in medio praetorio; in eam levatus est dominus, quando auditus est a Pilato, ut ab omni populo audiretur et videretur, ibique vestigia illius remanserunt. Nachdem der Pilger dann noch ein Porträt des Herrn beſchrieben, das bei deſſen Lebzeiten gemalt und im Prätorium aufgehängt ſei, fährt er fort c. 24: Exinde venimus ad arcum, ubi antiquitus (od. antiqua) porta fuit civitatis; in ipso loco sunt aquae putridae, in

1) Auch die fünffache Halle, womit Kaiſer Hadrian den Zwillingsteich bei der ſpätern Annakirche umgeben hatte (vgl. Tübinger theol. Quartalſchr. 1903 S. 168 ff. 400 ff.), ſchrieb man zur Zeit des Willibald (726) und des Abtes Daniel (1007) dem Salomo zu und nannte ſie ebenfalls porticus Salomonis, natürlich ohne an die Joh. 10, 23 (Akt. 3, 11. 5, 12) genannte Salamonshalle im Tempel zu denken.

2) So nach Gildemeiſter und Geyer. Eine andere Lesart, welche Rommert bevorzugt, beginnt mit sub platea (bez. mit ante ruinas) einen neuen Satz und hat aqua ſtatt quae, handelt alſo von einer unterirdiſchen Waſſerleitung oder Stadtkloake. Allein eine ſolche nebenſächliche Bemerkung über einen Gegenſtand, der zwar in der Nähe des Prätoriums ſich befand, ſonſt aber keine erkennbare Beziehung zu demſelben hatte, unterbricht den Zuſammenhang in ſtörender Weiſe. Decurrere (hinablaufen), von einer Straße (platea) geſagt, iſt gut lateiniſch (vgl. Lex.; Theodoſius de terr. s. c. 32); weiter unten c. 31: via, quae vadit. Sub platea kann heißen: unterhalb = ſeitwärts einer (höher gelegenen) Straße, nicht aber sur la voie, wie Barnabé überſetzt. Ein Abſchreiber aber glaubte, decurrere sub platea ad fontem paſſe beſſer zu aqua und ſetzte ſeine Konjektur in den Text.

quas missus est Hieremia propheta. Ab arcu illo descendentes ad fontem Siloam per gradus multos, vidimus basilicam volubilem subtus de qua surgit Siloe: quae (sc. basilica) habet solia duo ex marmore manu hominis facta; inter solium et solium clausura cancellarum; in uno pro benedictione lavantur viri et in alio mulieres .... Ante atrium est piscina grandis, manu hominis munita, in qua populus lavatur assidue. Nach einer Digreſſion über die Kaiſerin Eudoxia, ihre Bauten am Siloe und anderswo, ſowie über den Märtyrer Georgius ſetzt der Pilger ſeine Wanderung fort: Itaque exeuntes a Siloe fonte venimus in agrum, qui vocatur Akeldamac, in quo omnes peregrini sepeliuntur ... Revertentes in civitatem venimus ad piscinam natatoriam, quae quinque porticus habet et in una earum est basilica s. Mariae. Von hier geht der Pilger hinaus aus der Stadt per portam maiorem ad sanctum Isitium, qui ibidem in corpore iacet (d. h. zum Grabmal der Helena).

Dies lange Citat war notwendig, um die verzweifelten Anſtrengungen beleuchten zu können, welche Barnabé macht, um einen verlorenen Poſten zu retten. Er läßt den Pilger aus dem vermeintlichen Prätorium auf dem Antoniafelſen herabſteigen zum ſog. Ecce homo-Bogen, den der Pilger für ein altes Stadttor gehalten, dann rechts herum an der piscina probatica vorbei zum Stephanstore gehen und hier auf vielen (ſpäter noch nachweisbaren) Stufen hinabſteigen in das Cedrontal, um zu der Siloequelle (wohlgemerkt: der ſog. Jungfrauenquelle) zu gelangen, von da den Akeldama beſuchen, darauf zur piscina natatoria des Johannes (9, 7) im Tyropöontale gehen, um dann durch ein großes Tor im Süden der Stadt und mitten durch dieſe hindurch zum Grabmal der Adiabenerin Helena und ihres Sohnes Izates zu gelangen. Jeder, der dieſe Darſtellung mit der Vorlage ver-

gleicht, wird sofort den schreienden Widerspruch erkennen, worin beide miteinander stehen. Das weiß auch Barnabé; darum beschuldigt er den Abschreiber, er habe den Text willkürlich entstellt und Verschiedenes konfundiert. So müsse der Verfasser bei seinem Gange vom Ecce homo-Bogen zum Cedrontale das erwähnt haben, was der jetzige Text vom Siloeteiche berichte. Über die piscina grandis, die sich bei der Jungfrauenquelle befunden haben soll, schweigt Barnabé sich aus. Verhängnisvoll aber für sein Präterium ist das sub platea, quae decurrit ad fontem Siloe. Darnach hätte dasselbe statt auf der Antoniahöhe unterhalb jenes Weges gestanden, der nach dem Stephanstore führt, also wohl in der Talmulde der piscina probatica! In Wahrheit hat der Pilger den umgekehrten Weg gemacht. Sein Prätorium lag da, wo es dem (auf der städtischen Straße — platea — hinaufwandernden) Bordeauxpilger gezeigt wurde, unten im Stadttale (deorsum in valle), nicht weit von der justinianischen Marienkirche (El Aksa) bez. einer der dazu gehörigen Pilgerherbergen, wo jener eingekehrt war, in der Gegend des türkischen Gerichtshauses Mekmeneh. Dazu stimmt die weitere Angabe: ante ruinas templi, d. h. vor oder oberhalb der sog. Klagemauer der Juden, dieses einzigen und dazu riesigen Überrestes des ehemaligen Tempelhauses an der Westseite der Tempelarea (vgl. Fahrngruber Nach Jerus. S. 223). Hinzugefügt wird noch: sub platea, quae decurrit ad fontem Siloe, seitwärts von der höher gelegenen städtischen Straße, die sich hier rasch zur Siloequelle am Ausgang des Tyropöontales hinabsenkte, nämlich vor der seitdem eingetretenen starken Verschüttung [1]). Die Straße lief hinab secus porticum Salomonis.

1) Liest man mit Mommert: Sub platea aqua decurrit ad fontem S., so stimmt das ebenfalls zu unserer Auffassung, da die Stadtkloake noch jetzt an der Westseite der Tempelarea das Stadttal hinabläuft (Mommert S. 99).

Unter dieser Joh. 10, 23 (Akt. 3, 11. 5, 12) genannten und im Winter wohl gern aufgesuchten salomonischen Tempelhalle versteht der Pilger, ohne Zweifel mit Recht, die (damals freilich bis auf die Substruktionen verschwundene) dreifache von Herodes erbaute Halle, welche Josephus (ant. 15, 11, 3. 5) die königliche Halle (στοὰ βασιλική) nennt, nicht als wenn sie bei den Juden auch diesen Namen geführt hätte, sondern weil sie wie die königliche Halle in Athen im Basilikenstil erbaut war: drei Schiffe mit erhöhtem Mittelschiff. Salomonshalle aber nannte man sie wahrscheinlich, weil man glaubte, daß Salomo unterhalb derselben seinen großartigen, von der Königin von Saba bewunderten Aufgang (Stiege) zum Tempel gehabt (vgl. 2. Chron. 9, 4 und dazu Keil Komm. S. 151), wie denn dieser subterrane, säulenbesetzte Aufgang später speziell porticus Salomonis genannt wurde (s. S. 210 f.).

Daß die Juden die Osthalle des Tempels nach Salomo benannt haben sollten, weil die Substruktionen derselben von Salomo herrührten (Jos. ant. 20, 9, 7), ist an sich wenig wahrscheinlich, und unvereinbar mit der Tradition, die hier zum Ausdruck kommt und wohl einige Beachtung verdient. Man denke nur an die jedes Jahr einmal zu der Klagemauer zugelassenen Juden (Itiner. Burdig.), welche in diesem Punkte recht wohl noch eine richtige Überlieferung besitzen und vermitteln konnten. Indem nun der Pilger die nach Siloe führende Straße (platea) verfolgt, gelangt er zu einem Bogen (arcus), der einem antiken Stadttor angehört hatte. Da von diesem Bogen Stufen (gradus) herabführten bis zum Siloeteich, so haben wir es hier ohne Zweifel mit dem rätselhaften Robinsonsbogen zu tun, der ungefähr an der Südwestecke der Tempelarea weit aus der Mauer hervorspringt. Wie schon Krafft (Topogr. v. Jerus. S. 60) erkannte, hing dieser Bogen zusammen mit dem südlichsten der vier Westtore des Tempels,

von dem Josephus (ant. 15, 11, 5) sagt, daß es auf vielen Stufen (*βαθμίσι πολλαῖς*) zuerst hinab in das (Tyropöon-) Tal und dann von diesem (bei Siloe) wieder aufwärts zum Aufgang (sc. in die Oberstadt) führte. Reste derjenigen Stufen, die vom Robinsonsbogen nach Siloe hinabführten, oder eine byzantinische Restauration derselben, sind neuerdings von Bliß aufgedeckt (die Bliß'schen Staffeln); die von Siloe an den Königsgräbern vorbei zur Davidsstadt (Oberstadt) Sion hinaufführenden Stufen werden Neh. 3, 15. 12, 37 sowie 2. Chron. 32, 33 erwähnt und hießen „Stufen des Achaz" (2. Kön. 20, 10)[1]). Jetzt liegt der Torbogen fast auf dem Boden, da der Schutt hier so hoch aufgehäuft ist, daß Warren 18 Meter tief graben konnte, ohne den Felsboden zu erreichen. In der Nähe dieses Torbogens, wahrscheinlich unter den von dem Bogen (ab arcu) abwärts führenden, anfangs wohl auf Pfeilern ruhenden Stufen sah der Pilger morastige Gewässer (aquae putridae), in die der Prophet Jeremias einst geworfen war. Offenbar handelt es sich um die im Laufe der Jahrhunderte versumpfte piscina magna ad latus templi, quam Salomon fecit, die der Bordeauxpilger 333 hier fand, und die auch Josephus b. J. 5, 4, 2 unter dem Namen *ἡ Σολομῶνος κολυμβήθρα* kennt und dorthin versetzt, wo die auf dem Ostrand des Sion hinlaufende Ringmauer den Sion verließ und zum Ophelhügel sich wandte. Das stimmt trefflich mit Neh. 3, 15, wonach sich hier wirklich der Wachthof (Gefängnishof) des (unstreitig auf der Nordostecke des Sion gelegenen) salomonischen Palastes mit der aus Jer. 38, 6 ff.

1) Vgl. Tübinger Theol. Quartalschr. 1903 S. 380 ff. Auch 2. Kön. 23, 12 ist von diesen (der aufgehenden Sonne zugewandten) Stufen des Achaz die Rede; nur ist מַעֲלוֹת in גַּג עֲלִיַּת geändert (Mem in Doppelgimel zerlegt und Wav in Jod verwandelt). Über den dann richtigen Artikel vor גַּג vgl. Kautzsch Gr. 1881 § 110, 2 b.

(vgl. 32, 2. 37, 20) bekannten Cisterne befand. Letztere war gewiß ein großartiges und darum unter Aufsicht eines königlichen Prinzen stehendes Wasserversorgungswerk des salomonischen Hofes. Es hatte nicht bloß eine ungeheure Tiefe, sondern erstreckte sich auch wohl unter der Talsohle weithin nach Osten. Wurde die Gewölbedecke dieser Cisterne später weggebrochen, dann konnte Josephus von einer κολυμβήθρα und der Bordeauxpilger von einer piscina magna Salomos sprechen. Daß auch Theodosius, ein jüngerer Zeitgenosse des Pilgers von Placentia, in seiner Terra sanct. c. 8 dieselbe Örtlichkeit im Auge hat, wenn er den Lacus des Jeremias in die Nachbarschaft des Prätoriums bez. der Kirche der h. Sophia setzt, ist nicht zu bezweifeln. Später aber, als der Teich gänzlich verschüttet war, zeigte man törichterweise die Moraïscisterne des Jeremias im Nordosten des Tempels in der Nähe der St. Annenkirche, als ob der Palast Salomos mit seinem Wachthof hier gelegen hätte. Barnabé freilich hält diese Lokalisierung nicht bloß für identisch mit der der früheren Itinerarien, sondern sogar für schriftgemäß, indem er die verschiedenen Gefängnislokale, in welche Jeremias geworfen wurde, mit einander an die Nordostseite des Tempels versetzt (S. 129. 150).

Doch gehen wir weiter. Nachdem unser Pilger auf den Stufen des (untern) Tyropöontales hinabgestiegen ist, gelangt er zu den beiden Siloeteichen, einem oberen, kleinern (jetzt il bire) und einem untern größeren, dem wahren Bethesda-Siloeteiche des Johannes (5, 2. 9, 7). Über dem ersteren fand er eine prächtige Badeanstalt für Männer und Frauen errichtet. Wie die Ausgrabungen gelehrt haben, war es der quadriparticus des Bordeauxpilgers, eine Schöpfung des Kaisers Hadrian, von ihm τετράνυμφον genannt (vgl. Tübinger Quartalschr. 1903 S. 161 ff.). Hierauf folgt eine Besichtigung

des Blutackers und seiner Umgebung und die Rückkehr in die Stadt, nicht auf demselben Weg, den er gekommen, sondern durch das Cedrontal und das Stephanstor; denn das erste, was er in der Stadt antrifft, ist der vermeintliche Schafteich (piscina probatica), den er aber wie Irenäus (2, 24, 4) nach Italahandschriften piscina natatoria nennt. Von hier geht er per portam maiorem (Damaskustor) zur Stadt hinaus zum Helenagrabmal. Wahrscheinlich führte ihn sein Weg an der Antoniahöhe und der Stelle des nachherigen Sultansbades vorbei, wo Mommert das Prätorium sucht; aber von einem Prätorium hat er hier nichts zu melden; natürlich, weil er dasselbe bereits an der Stelle des Mekmeneh gesehen und in ihm seine Andacht verrichtet hatte. Dasselbe war in eine Basilika der göttlichen Weisheit (Sophia) umgewandelt, entweder vom Kaiser Justinian oder seinem Vorgänger, Kaiser Justin, der schon vor Justinian eine Kirche gleichen Namens in Konstantinopel gebaut hatte. Warum, müssen wir fragen, wurde das Prätorium des Pilatus gerade der göttlichen Weisheit geweiht? Die Verfechter der Antoniatradition haben diese Frage nicht einmal aufgeworfen; von ihrem Standpunkt aus sehr begreiflich. Suchte man aber das Prätorium an der Stelle des Mekmeneh, dann läßt sich m. E. wohl ein plausibler Grund dafür finden.

Der Pilger von Bordeaux berichtet zu Anfang seiner Jerusalembeschreibung über seine Wahrnehmungen im Bereiche der Tempelarea. Leider begnügt er sich meistens mit einem unbestimmten ibi est oder sunt ibi. Doch scheinen die allermeisten Merkwürdigkeiten, die er erwähnt, auf der südlichen Hälfte der genannten Area sich befunden zu haben, so das Eckstück des sehr hohen Turmes, auf den Satan Jesum gestellt, nach der beständigen Tradition die Südostecke des Tempels; dann „der Eckstein, den die Bauleute verworfen hatten", der

kolossale, 30 Fuß lange Steinblock in der Südwestecke desselben (Krafft S. 70); auch der Altar mit „den Blutspuren des Zacharias“ befand sich nach Hier. comment. ad Matth. 23, 35 in portarum exitibus, quae Siloam ducunt; endlich „der durchbohrte Stein“, zu dem die Juden jährlich einmal kamen, um dort eine Trauerfeier zu veranstalten, wird damals zu der sog. Klagemauer gehört haben (Krafft S. 240), aber später weggebrochen sein. Inmitten dieser Angaben stellt er kurz zusammen, was er unter der Tempelarea gesehen: Et sub pinna turris ipsius sunt cubicula plurima, ubi Salomon palatium habebat. Ibi etiam constat cubiculum, in quo sedit et sapientiam descripsit; ipsum vero cubiculum uno lapide est tectum. Sunt ibi et exceptoria magna aquae subterranea et piscinae magno opere aedificatae. Die cubicula plurima sind ohne Zweifel die an der Südostecke befindlichen, von Herodes hergestellten Gewölbekonstruktionen: mehr als ein Dutzend längere und kürzere Reihen von Pfeilern (150—200) mit schön gefügten Gewölbekappen, nach Johannes v. Würzburg Raum bietend für 2000 Pferde. Die Cisternen müssen sich nördlich und nordwestlich von der Aksamoschee befunden haben (Libell. Theodorici ed. Tobler p. 22; Fahrengruber Nach Jerusalem S. 213 f.). Wo hätten wir aber das unterirdische Gemach zu suchen, dessen ganze Decke aus einem Stein bestand und in dem Salomo das Buch der Weisheit geschrieben haben soll? Der subalterne Portikus unter der Aksamoschee kann nicht gemeint sein, da er aus einer Doppelhalle mit gemauerten Gewölbekappen besteht. Indessen hat der Engländer Warren 1870 unterhalb des türkischen Rathauses Mekmeneh in einer Tiefe von 20 Metern einen großen Saal entdeckt, der sich eine Strecke weit unter der Tempelarea hinzieht, wie weit, konnte nicht festgestellt werden wegen des vielen Schuttes, der hier aufgehäuft ist. In der Mitte

dieſes Saales ſteht eine Säule und in den Ecken Wandpfeiler mit altertümlichen, an phöniziſche Kunſt erinnernden Kapitälen. Der Entdecker glaubte hier die ſalomoniſche Mutterloge der Freimaurerei entdeckt zu haben. Da das Ganze aus dem Felſen gehauen iſt, ſo konnte der Pilger es als eine Merkwürdigkeit verzeichnen, daß die Decke aus einem einzigen Steine beſtehe. Dies führt aber auf die Vermutung, daß er dieſen Saal im Auge hatte. Wie viele Pfeiler an den Seitenwänden ſtehen, wird nicht mitgeteilt, konnte wohl auch nicht konſtatiert werden[1]). Sind es ſechs, mit dem in der Mitte ſtehenden ſieben, dann ſcheinen ſie hauptſächlich die Veranlaſſung gegeben zu haben zu der Legende, Salomo habe in dieſem Gemache geſeſſen, als er das Buch der Weisheit, d. h. der Sprüche Salomos (vgl. Euſeb. h. eccl. 4, 30; Cypr. Test. 3, 56) zur Verherrlichung der göttlichen Weisheit (*σοφία*) ſchrieb, mit Bezug auf Sprüche 9, 1: „Die (göttliche) Weisheit (*σοφία*) hat ſich gebaut ein Haus und geſtützt mit ſieben Säulen (hebr.: ſich ausgehauen ihre ſieben Säulen)“. Erhob ſich nun das vermeintliche Prätorium des Pilatus bez. die aus ſeinen Trümmern erbaute neue Baſilika über dieſem Saale, „dem Hauſe der göttlichen Weisheit“, dann lag es ſehr nahe, die Baſilika der göttlichen Weisheit zu weihen. Bekanntlich trugen im Altertum Tempel und andere öffentliche Gebäude an der Frontſeite Aufſchriften, die den Namen oder die Beſtimmung derſelben verkündeten. Nun iſt in der Nachbarſchaft des in Rede ſtehenden türkiſchen Rathauſes Mekemeneh in einem Türſturz ein großer Stein eingemauert, auf dem man das griechiſche Wort *Σοφία* lieſt. Vielleicht hat Zanecchia recht mit der Annahme, daß dieſer aus der byzantiniſchen Zeit ſtammende Stein urſprünglich die Frontſeite der hier gelegenen Baſilika der heiligen Weisheit geziert habe. Dann möchte man aber

1) Warren The Recovery of Jerusalem p. 216.

glauben, daß *Σοφία* nur ein Bruchstück der Aufschrift war, welche lautete: *Σοφία ἐν ἐξόδοις ὑμνεῖται* (Sprüch. 1, 20), mit Rücksicht auf die Lage der Basilika unmittelbar an einem der Hauptausgänge des Tempels, dem prachtvollen Doppeltore (*ἔξοδοι*) bab es silseleh und bab es salam, welches dem Kaiser Justinian zugeschrieben wird.

Gegen die Antoniatradition und für die Tieflage des traditionellen Prätoriums im Stadttale lassen sich schließlich noch zwei Zeugen anführen: der Biograph des monophysitischen Bischofs Petrus des Iberiers (um 454) und der Patriarch Sophronius von Jerusalem (um 614). Ersterer spricht von einem Herabsteigen von der Kirche des h. Grabes zur „Kirche, die nach Pilatus benannt ist", letzterer von einem Herabsteigen vom Sion „zu dem Ort, wo der erste Liebhaber der Weisheit (*σοφία*) sein Todesurteil vernommen". Auch Mommert führt diese Zeugnisse sowie das des Bordeauxpilgers (deorsum in valle) gegen Barnabé ins Feld, aber ohne alle Berechtigung seinerseits. Denn auch er behauptet, daß die Amtswohnung des Pilatus auf der Höhe des Antoniafelsens gestanden habe, daß aber von dieser Amtswohnung das Prätorium der Evangelien wohl zu unterscheiden und ein freier Platz (Richtplatz) gewesen sei tief unten im Stadttale, auf dem Terrain des alten Sultanbades: eine Behauptung, die aller Exegese spottet und aller historischen Wahrheit bar ist (s. S. 181 ff.). Was hat ihn denn zu dieser Aufstellung bewogen? Einmal die mangelhafte Deutung des deorsum in valle des Bordeauxpilgers, sodann die irrige, dem Barnabé entlehnte Auffassung der Stelle im Itinerar des Pilgers von Placentia, welche vom porticus Salomonis und dem arcus handelt (s. S. 214), ganz besonders aber ein Mosaikpflaster, auf das man 1882 bei der Fundamentierung der neuen armenischen Kirche auf dem erwähnten Terrain

ließ und das anscheinend einer byzantinischen, auch auf der Mosaikkarte von Madeba verzeichneten Kirche angehört hat. Auf dem Pflaster sind zwei von Südost nach Nordwest gerichtete Füße mit Sandalen dargestellt, von der Fußgröße einer nicht ganz ausgewachsenen Person. Nach dem Vorgange des Professors Zaccaria im Patriarchal-Seminar zu Jerusalem nimmt Mommert an, daß diese Fußspuren die Stelle im Prätorium bezeichnen sollten, wo nach dem Berichte des Pilgers von Placentia (s. S. 211) der hohe viereckige Stein seinen Platz hatte, auf dem der Herr bei seinem Verhör im Prätorium gestanden und seine Fußspuren zurückgelassen haben sollte.

Es ist nun zunächst nicht ausgemacht, daß das Mosaik die Fußspuren Jesu darstellen sollte. Es könnte auch eine Weihegabe eines hochgestellten Jerusalempilgers sein, wie sich dergleichen Fußstapfen auf Steinplatten (*πόδες εὐκταῖοι*, pedes votivi) an heidnischen Wallfahrtsorten finden (vgl. Conze Reise auf der Insel Lesbos S. 32 f.). Aber auch zugegeben, es handle sich um eine Nachbildung der Fußspuren Jesu, so folgt noch keineswegs, daß dieselben den ursprünglichen Standort des in Rede stehenden Steines fixieren sollten. Der Pilger von Placentia erzählt nämlich, man habe von den auf dem Stein abgedrückten Fußstapfen Jesu Patronen genommen, sich auf die kranken Glieder des Leibes gebunden und dadurch wunderbare Heilungen bewirkt. Überhaupt war es damals längst Sitte geworden, Reliquien durch Nachbildung zu vervielfältigen (vgl. Clos Kreuz und Grab Jesu, 1898 S. 570 f.). Sollte man es daher auffallend finden, wenn man auch in andern Kirchen Jerusalems den Wunsch gehabt hätte, eine getreue Abbildung von den Fußspuren des Herrn zu besitzen und — ganz passend — auf dem Fußboden anzubringen? Zeigt man doch auch jetzt noch eine Fußstapfe Jesu (kadem isa) auf einer großen Steinplatte in der Moschee El Aksa

(Liévin de Hamme Guide p. 161. 242; ZDPV. VI, 1 S. 75). Aber wir wollen noch einen Schritt weiter gehen und mit Zaccaria, Mommert und Barnabé annehmen, daß die Erbauung des Heiligtums und die Anbringung von Fußstapfen in ihm bezweckt habe, irgend eine Station des Kreuzweges zu verewigen. Würde dann gefolgert werden müssen, daß die Amtswohnung des Pilatus von der Tradition auf den nahen Antoniafelsen versetzt sei? Keineswegs. Fand man nämlich jene Amtswohnung dort, wo es den Pilgern von Bordeaux und Placentia gezeigt wurde, an der Stelle des türkischen Gerichtshauses (Mekmeneh) und konstruierte man darnach einen Kreuzweg, so konnte man den kreuztragenden Erlöser anfangs westwärts die Davidsstraße, aber ebenso passend nordwestwärts die auf dem Stadtplan von Madeba verzeichnete Talstraße entlang gehen lassen bis zu der jetzt sog. via dolorosa, also denselben Weg, den allem Anschein nach der Bordeauxpilger vom Prätorium nach Golgatha gegangen ist[1]). Indes würde man gewiß fehl gehen mit der Annahme, als habe es schon im 4. Jahrhundert eine Kreuzwegandacht gegeben oder als sei das traditionelle Prätorium des Pilatus schon damals

1) Das Heiligtum an dem Wendepunkt des Kreuzweges (man bemerke die Richtung der Fußstapfen) könnte Bezug haben auf die Stelle, wo der vom Acker kommende Simon dem Heiland begegnete (La Citez de Hieros.). Wenn es in der Vita der jüngeren Melania heißt, sie habe (um 416) ein oratorium erbaut eo loco, quo dicitur stetisse Christus crucem ascensurus et salutarem subisse passionem, so erlaubt der Wortlaut (ascensurus, nicht etwa baiulaturus, und passio) nicht, das stetisse mit Mommert auf die Fußstapfen zu beziehen; vielmehr ist an den Golgatha zu denken, der nicht von der konstantinischen Basilika eingeschlossen war, wie Mommert will; denn davon weiß Eusebius nichts; dagegen geben der Bordeauxpilger, Cyrill v. Jerus. und Silvia deutlich genug zu verstehen, daß der Golgatha das 4. Jahrh. hindurch unter freiem Himmel lag. Hätte Mommert aber auch recht, so ließe sich ein Oratorium im Sinne einer Kapelle in der Basilika recht wohl angebracht denken.

Gegenstand öffentlicher Verehrung gewesen. Zur Zeit des Bordeauxpilgers (333) und des Cyrill v. Jerus. (347) war dasselbe noch eine Ruine. Ersterer spricht nur von parietes, letzterer verweist seine Katechumenen (13,39) auf *τὸ Πιλάτου πραιτώριον τὸ τῇ δυνάμει τοῦ τότε σταυρωθέντος νῦν ἠρημωμένον*. Auf das Schweigen des Hieronymus in seiner Peregrinat. s. Paulae und seiner ep. ad Eustochium wollen wir kein Gewicht legen; denn er war von der Echtheit des traditionellen Prätoriums gewiß ebensowenig überzeugt, wie der dasselbe in seinem Onomastikum ignorierende Eusebius. Schwerer ins Gewicht aber fällt das Schweigen einer Zeitgenössin des Hieronymus, Silvia von Aquitanien (385—390). Sie beschreibt umständlich die Prozessionen und die gottesdienstliche Feier der Hierosolymitaner intra muros et extra an den Wochen- Sonn- und Festtagen, insbesondere an den Freitagen des Jahres und am Charfreitage; dagegen weiß sie nichts zu melden von einer Feier an dem Orte, wo der Herr von Pilatus gegeißelt und zum Tode verurteilt wurde. Erst als man das Jahr 454 schrieb, lesen wir von dem Besuche einer „Kirche, nach Pilatus benannt (s. S. 220)". Dabei handelt es sich vorerst wohl nur um eine Art Notkirche, bis Kaiser Justin oder Justinian hier eine basilica grandis herstellte und sancta Sophia nannte (vgl. Breviarius ed. Gildemeister p. 35).

Resultat: die älteste Lokaltradition, zuerst bezeugt durch den Pilger von Bordeaux (333), verlegte das Prätorium des Pilatus weder auf Sion, noch auf die Antoniahöhe, sondern tief unten in das Stadttal (El Wad), höchst wahrscheinlich an die Stelle des heutigen Mekmeneh. Daß diese Lokalisierung auf Irrtum beruht, muß selbst Barnabé eingestehen, da er mit allen namhaften Topographen und Exegeten darin übereinstimmt, daß das Prätorium der römischen Statthalter ent-

weder auf Sion (Herodespalaſt) oder auf dem Antoniafelſen geſtanden haben muß (Barnabé S. 78).

Wie mag der Irrtum entſtanden ſein? Ohne Zweifel hat die urſprüngliche Lokaltradition bezüglich der h. Orte in Jeruſalem ſeit Kaiſer Hadrian eine Unterbrechung erfahren. Als dieſer nach Niederwerfung des großen Judenaufſtandes unter Barkochba (134) auf den Trümmern der h. Stadt ſeine Militärkolonie gründete und mit griechiſchen Anſiedlern bevölkerte (Marquardt Staatsalt. I 272), verbot er unter Todesſtrafe den Zutritt zu ihr allen denen, welche die Signatur des Judentums, die Beſchneidung, trugen (Juſt. apol. 1, 47; dial. 16; Tert. adv. Jud. 3; vit. Hadrian. 14, 2). Dies Edikt wird daher auch die wenigen von Barkochba verſchont gebliebenen Judenchriſten getroffen haben. Indeſſen ſcheint es, daß Hadrian, der eifrige Anhänger der heidniſchen Staatsreligion und Verächter aller peregrinen Kulte (vit. Hadrian. 22, 16) überhaupt keine Chriſten in ſeiner dem Jupiter geweihten Älia habe dulden wollen; denn darauf deuten die gefliſſentlichen Profanationen jener Orte, die den Chriſten beſonders heilig waren, des h. Grabes und des Golgathahügels ſowie der Geburtsſtätte Jeſu in Bethlehem (Hier. ep. 49; Euſeb. vit. Const. 3, 26; Ambroſ. in Ps. 47; Tert. adv. Jud. 3; Cyrill cat. 12, 20). Erſt geraume Zeit nach Hadrian, um die Wende des zweiten Jahrhunderts, können Chriſten in der heidniſchen, vielfach umgeſtalteten Stadt ſich niedergelaſſen[1]) und den Verſuch gemacht haben, die ihnen unbekannten h.

1) Nach Euſebius (h. ecc. 5, 12) ſollen mit Hadrian auf die judenchriſtlichen lauter heidenchriſtliche Biſchöfe zu Jeruſ. gefolgt ſein und zwar bis auf Papſt Viktor 13 an der Zahl, alſo beiläufig doppelt ſo viele, als in Rom, Alexandrien, Antiochien und Epheſus. Auch weiß er von den erſten 12 weiter nichts als deren Namen anzugeben, obwohl ihm die von Biſchof Alexander angelegte Bibliothek zur Verfügung ſtand (6, 20, 3).

Orte, deren die Evangelien Erwähnung tun, topographisch zu bestimmen, so gut sie es mit ihrer sehr prekären Schriftkenntnis vermochten. Denn nur so erklären sich die vielen wunderlichen Lokaltraditionen, mit denen uns die ältesten Pilgerschriften bekannt machen. Von Bauten des Herodes und selbst des Hadrian ist keine Rede (vgl. Tübinger Quartalschr. 1903 Heft III 369 ff.); vielmehr ist alles salomonisch; dagegen liegt Salomo selbst wie sein Vater David zu Bethlehem („der Stadt Davids") in corpore begraben! Fl. Josephus scheint diesen Topographen völlig unbekannt gewesen zu sein; denn aus b. J. 5, 4, 2 (vgl. 6, 6, 3) hätten sie ersehen können, daß an der Stelle, wo sie das römische Prätorium suchten, ein öffentliches jüdisches Gebäude lag, von Josephus *βουλή* oder *βουλευτήριον* genannt. Da das jüdische Synedrium auch *βουλή* heißt (Jos. b. J. 2, 16, 2. 2, 17, 2) und ein Mitglied desselben *βουλευτής* (Mark. 15, 43), so geht die allgemeine, von Büchler (das Synedrium in Jerus. 1902) nicht widerlegte Ansicht dahin, daß wir hier das Versammlungspalais des Synedriums vor uns haben, dasselbe, in welches der Apostel Paulus aus dem Prätorium auf Sion hinab geführt wurde (Akt. 22, 30). Da das Synedrium unter dem Vorsitze des Hohenpriesters auch zu Gerichte zu sitzen pflegte, so gab es in ihm auch einen Richterstuhl entweder aus Holz oder viel wahrscheinlicher aus Stein gebaut, ähnlich den vielen noch erhaltenen Tribunalen in altrömischen Gerichtsbasiliken[1]). Die Talmudisten nennen nämlich den Gerichtssaal stets liskath haggasith, Quadersteinkammer, eine Benennung, die sich wohl am besten erklärt, wenn hier alles aus Quadersteinen hergestellt war, auch der Richterstuhl (*θρόνος δόξης*) und die Sitze (*θρόνοι*) der Beisitzer (vgl. Matth. 19, 28). Nach Jos. b. J. 6, 6, 3 ließ Titus dies Richt-

1) Vgl. Guhl und Koner Das Leben der Griechen und Römer S. 497 ff.

haus nach Einnahme der Unterstadt und des Tempels einäschern. Blieben aber Reste der Umfassungsmauern sowie auch des Richterstuhles erhalten, so konnten jene Christen, welche zuerst in der hadrianischen Stadt sich niederließen, leicht auf die Vermutuug kommen, hier die Reste (parietes) des Prätoriums Pilati mit dem in ihm befindlichen Richterstuhl (sedes) wiederzufinden (s. S. 209. 211). In dieser Vermutung konnten sie noch bestärkt werden durch das ἀνέπεμψεν Luk. 23, 7. Die Vulgata übersetzt diesen forensischen Ausdruck hier wie V. 11 richtig mit remittere, einen Angeklagten an sein zuständiges, gewöhnlich höheres Gericht verweisen (vgl. Deißmann Neue Bibl. Studien S. 56; Plin. ep. 6, 31; paneg. 77; Tacit. ann. 3, 10). Pilatus und Herodes waren beide in großer Verlegenheit; um sich daraus zu befreien, wetteiferten sie in gegenseitigen Schmeicheleien, indem jeder sich den Anschein gab, als betrachte er den andern als den höher stehenden Richter (vgl. V. 12). Faßte man aber bei der Bestimmung der Lage des Prätoriums das ἀνέπεμψεν Luk. 23, 7 in lokalem Sinne = hinaufschicken, wie es Mommert (S. 26) noch versucht, so mußte man das Prätorium wohl im Stadttale suchen. Was nun anfangs bloß Vermutung war, verdichtete sich nach und nach zur konstanten Tradition.

Das traditionelle, später in eine große Sophienkirche umgewandelte Prätorium des Pilatus hat bestanden bis zum Jahre 614, wo die Perser unter Kosroes II Jerusalem eroberten und sämtliche Heiligtümer der Stadt zerstörten. Nach der arabisch erhaltenen Nachricht eines Mönches von St. Sabas fanden bei dieser Gelegenheit an 400 Christen ihren Tod in der Sophienkirche[1]). Dieselbe wurde nicht wieder aufgebaut, wie viele andere von den Persern zerstörte Kirchen; denn in der Folgezeit wird einer Sophienkirche niemals mehr gedacht

1) Vgl. Rouret La Palestine sous les empereurs grecs 1869 p. 240.

(vgl. Mommert S. 127). Nach dem Untergange derſelben ging auch die bisherige Tradition bezüglich des Prätoriums Pilati allmählich unter, und noch waren nicht 200 Jahre verfloſſen, als man das Prätorium des Pilatus noch wohl erhalten, wie es ſcheint, auf dem Antoniafelſen zeigte. Den Hergang werden wir uns folgendermaßen zu denken haben.

Wie früher bemerkt (ſ. S. 186), berichtet Hieronymus in ſeiner Peregrinatio s. Paulae, daß der damalige konſulariſche Legat von Paläſtina ſeine Apparitoren nach Jeruſalem geſandt habe mit dem Auftrage, das „Prätorium“ für die hochadelige römiſche Pilgerin in Bereitſchaft zu ſetzen. Es hatten alſo auch die damaligen, in Cäſarea reſidierenden Statthalter in Jeruſalem einen Amtspalaſt, Prätorium genannt. Von ihm unterſchied man das frühere Prätorium der Prokuratoren konſtant durch den Zuſatz Pilati. Das neue Prätorium kann nun nicht identiſch ſein mit dem Herodespalaſt auf Sion. Denn in dieſem Falle würde ſchwerlich jemals die irrige Meinung aufgekommen ſein, daß das Prätorium Pilati anderswo in der Stadt gelegen habe. Die geſchichtlichen Nachrichten über das Loos, welches den Marmorpalaſt auf Sion traf, laſſen auch nicht daran denken, daß derſelbe je wieder von der römiſchen Verwaltung zum Prätorium eingerichtet worden iſt. Schon beim Ausbruch des Krieges im Jahre 66 hatten die Inſurgenten die ihnen ſo verhaßte Tyrannenburg erobert und zerſtört (Joſ. b. J. 2, 17, 8. 5, 4, 4)[1]). Da aber der Platz,

1) Ein ſeltſames Mißverſtändnis, dem ſchon der Paragraphiſt des Joſephus zum Opfer gefallen iſt und unter den Neuern ſogar Spieß (a. a. O. S. 29), knüpft ſich an die b. J. 6, 7, 1 genannte *αὐλὴ βασιλική*. Wie ſchon der Fortgang der Belagerung hätte lehren ſollen, war dies nicht der herodianiſche Königspalaſt in der Oberſtadt, ſondern der mitten in der Unterſtadt (Akra) gelegene Palaſt der Königin Helena von Adiabene, wovon unmittelbar vorher (6, 6, 3. 4) die Rede war als der Wohnung der adiabeniſchen Prinzen.

wo sie gestanden, den höchsten Punkt, gleichsam die Hochwarte der Stadt bildete und von den drei bekannten Riesentürmen sowie von der ebenfalls stehen gelassenen Westmauer flankiert wurde, so wurde er von Titus zum Hauptlagerplatz (*στρατόπεδον*) der legio X Fretensis eingerichtet (Jos. b. J. 7, 1, 1. 2) und blieb es mehrere Jahrhunderte hindurch (CIL VI n. 3492). Wie es diesem Legionslager im Barkochbaaufstand ergangen ist, wird nicht berichtet. Dagegen berichtet das Chronikon Paschale (I 474), daß Kaiser Hadrian beim Wiederaufbau der Stadt seine Baulust auch an diesem Platze betätigt habe. Zu seinen Bauten zählt es nämlich auch *τὸ δωδεκάπυλον τὸ πρὶν ὀνομαζόμενον ἀναβαθμοί*. Wie wir früher (S. 206 f.) sahen, müssen unter den *ἀναβαθμοί* die großartigen Gewölbekonstruktionen verstanden werden, auf denen sich ehemals der Herodespalast erhob. Der Wortlaut der Chronikstelle legt die Auffassung nahe, daß Hadrian diese Gewölberäume restauriert und mit 12 Ausfallstoren für die in ihnen stationierte Legion versehen habe. Auf die Frage, wo denn das neue, von Hieronymus erwähnte Prätorium seinen Standort gehabt, gibt uns einen deutlichen Fingerzeig der armenische Bischof Sepeos (7. Jahrh.), wenn er in seiner Chronik berichtet, der Perserkönig Kosroes II habe nach der Eroberung Jerusalems (614) eine zweifache Besatzung daselbst zurückgelassen, die eine in dem „Turme Davids", also auf dem Berge Sion (vgl. Anonym. von Placentia de loc. s. c. 21), die andere „in dem Prätorium (vgl. Kouret a. a. O. S. 240)". Wie Barnabé richtig bemerkt, wird auch diese zweite Besatzung auf einer die Stadt beherrschenden, aber vom Sion verschiedenen Höhe gelegen haben. Das führt aber von selbst auf die Antoniahöhe, die ebenso wie der Sion von den Zeiten der Herodianer an bis auf die Gegenwart stets eine Militärstation gewesen ist. Mit diesem wahrscheinlich von Hadrian

erbauten Prätorium hängt dann ohne Zweifel zusammen die in neuerer Zeit entdeckte, mit gerillten auch für Pferde gangbaren Platten gepflasterte Straße, die an der Westseite des Antoniafelsens zu diesem hinaufführte (Basilius Sel. or. 38). Vor der Zerstörung Jerusalems hat diese Straße noch nicht existiert, da die Antonia von außen unzugänglich war (s. S. 204). Aber schon bei der Belagerung des Tempels muß der Antoniafelsen eine bedeutende Umgestaltung erfahren haben, da Titus die Böschungen (θεμέλιοι) desselben durch den größeren Teil seiner Legionen 7 Tage lang bearbeiten ließ, um einen leichtern Zugang zum Tempel zu gewinnen (Jos. b. J. 6, 2, 5. 7). Auch der seit dem 16. Jahrhundert sogenannte Ecce homo-Bogen, ein kolossales ursprünglich dreifaches Tor, welches quer über jener Straße steht, wird mit ihr gleichalterig sein und mit der Mehrzahl der Archäologen Hadrian, dem Erbauer der Älia Kapitolina, zuzuschreiben sein (vgl. Mommert S. 33). Da der Bogen ursprünglich dreifach war, so könnte er recht wohl gemeint sein mit dem τρικάμαρον, welches im Chronikon Paschale unter die Neubauten Hadrians in der Älia gezählt wird. Daß das Chronikon nicht auch das Prätorium mitaufführt, verschlägt nichts, da die Aufzählung der hadrianischen Bauten überhaupt nicht erschöpfend ist (vgl. Krafft a. a. O. 228 f.). Genannt aber ist das neue Prätorium auf dem Antoniafelsen sicher in dem um 808 verfaßten Commemoratorium de Casis Dei ed. Tobler et Molinier I 301: In Praetorio V (sc. presbyteros et cleros). Daß dasselbe damals zu den Casae Dei oder Sanktuarien Jerusalems gerechnet und sonach mit dem Prätorium des Pilatus identifiziert wurde, darf nicht Wunder nehmen, wenn die Sophienkirche schon vor nahezu 200 Jahren der Vernichtung und damit allmählich der Vergessenheit anheimgefallen war. Kam dann vielleicht noch eine Spur oder dunkle Erinnerung an eine ehemalige Kreuzweg-

station am Fuße der Antonia hinzu (S. 221 f.), so war der Schein in der Tat so stark, daß die ersten Kreuzfahrer, welche mit Schwert und Lanze gewiß besser als mit Fl. Josephus und Philo vertraut waren, alle Entschuldigung verdienten, wenn sie das Prätorium des Pilatus auf dem Antoniafelsen wiederzufinden glaubten. Die Antoniatradition wurde nun zwar eine Zeit lang von manchen Lateinern in Frage gestellt, hauptsächlich, wie es scheint, weil die Geißelungssäule von jeher auf Sion gezeigt worden war; sie gewann aber schließlich die Oberhand, seitdem die Franziskanerväter eine Niederlassung in Jerusalem gegründet (1222) und die genannte Tradition adoptiert hatten. Daß eingehendes wissenschaftliches Studium hierbei den Ausschlag gegeben, wird man billig bezweifeln dürfen, wenn man von den überaus schweren Leiden und Kämpfen liest, welche die Niederlassung um ihre Fortexistenz beständig mit dem Fanatismus der Muhamedaner zu bestehen hatte (Barnabé S. 218). Inter arma silent Musae.

3.

Die neutestamentlichen Abendmahlsberichte und die neueste Abendmahlsforschung.

Von Repetent Dr. Wilhelm Koch.

W. Berning hat in seinem verdienstvollen Buch „die Einsetzung der hl. Eucharistie in ihrer ursprünglichen Form, nach den Berichten des N.T. kritisch untersucht", 1901, nicht nur einen erschöpfenden Einblick in die neuere protestantische Abendmahlsforschung gegeben, sondern auch in gründlicher Weise zu derselben vom katholischen Standpunkt aus Stellung genommen. Inzwischen ist das Problem nicht weniger lebhaft erörtert

worden. Auf katholiſcher Seite hat P. Batiffol zu einer neuen Unterſuchung des Verhältniſſes von Euchariſtie und Agape Anſtoß gegeben, indem er die Exiſtenz eines von der euchariſtiſchen Feier zu unterſcheidenden Liebesmahles beſtritt [1]). Er fand Unterſtützung durch P. Ladeuze [2]), aber auch wohlbegründeten Widerſpruch bei Funk [3]), Leclercq [4]) u. a. Batiffols Anſicht ſcheitert unbedingt an Tertullians Apol. 39; auch ſein neueſter Erklärungsverſuch zu dieſer Stelle [5]), bei dem er eine ſymboliſche und ironiſche Ausdrucksweiſe Tertullians annimmt, iſt nicht ſtichhaltig. Bricout [6]) ſucht in dem Streit zu vermitteln, indem er mit Glück darauf hinweiſt, daß eine allgemeine Verbreitung der Agape im älteſten Chriſtentum nicht nachweisbar iſt. Seine Erklärung von I Kor. 11, 17—34 aber halte ich für verfehlt und glaube, daß gerade dieſe Stelle ohne die Annahme eines mit der Euchariſtie verbundenen Brudermahles nicht erklärt werden kann. Indes ſoll hier auf dieſe Frage nicht eingegangen werden. Über das Verbreitungsgebiet der Agape iſt jedenfalls noch nicht das letzte Wort geſprochen, wenn auch die Exiſtenz der Agape nicht geleugnet werden kann.

Auf proteſtantiſcher Seite ſind es hauptſächlich zwei Fragen inbezug auf das Abendmahl, über die bis heute geſtritten wird: Welches iſt der urſprüngliche Sinn des letzten Mahles,

---

1) P. Batiffol, études d'hist. et de théol. posit. 1902.

2) Revue biblique 1904, 78—81 (pas d'agape dans la I épître aux Corinthiens). Revue de l'Orient chrét., 1902, 341—359, vgl. Theol. Quart.Schr. 1904, 156 f.

3) Revue d'histoire ecclésiastique 1903, I; 1904, I.

4) Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie par F. Cabrol (1903 ff.) s. v. agape; vgl. noch Gillis in Cath. Univ. Bull. 1903, 465—468. Ermoni, l'agape, 1904. Keating, the agape, 1901.

5) Bull. de litt. eccl. 1904, 185—206.

6) Revue du clergé français 1904, tom. 39, 369—396.

das Jesus mit seinen Aposteln gehalten hat, und wie sind die Quellenberichte zu beurteilen? Nach der Beantwortung dieser Fragen können wir hauptsächlich vier Klassen von Erklärungen unterscheiden: 1. die konservative Ansicht, wornach Jesus eine sakramentale Handlung vollzog und für die Zukunft stiftete. Die Jünger des Herrn haben demnach bei der ersten Feier Jesu Leib und Blut genossen; dasselbe sollten sie bei jeder folgenden Feier tun. Die Quellenberichte sind der Form nach zwar verschieden, in der Sache aber, in der Angabe der ursprünglichen Bedeutung des Abendmahls stimmen sie überein [1]). 2. Die symbolische (paraboliſche) Erklärung, auf K. Weizsäcker zurückgehend und jetzt besonders durch Jülicher und seine Anhänger vertreten [2]). Sie faßt die Handlung Jesu beim letzten Mahle, das Zerbrechen des Brotes und das Ausgießen des Weins in den Becher, als eine durch den Augenblick eingegebene symbolische Todesankündigung, als einen einmaligen Akt, mit dem kein Stiftungsbefehl verbunden gewesen sei. 3. Die eschatologische Erklärung, die von Spitta eingeführt, durch A. Schweitzer u. a. [3]) ergänzt worden ist. Nach ihr hat Jesus am Vorabend seines Todes das messianische

1) R. Schäfer in der Neuen kirchl. Zeitschrift 1903, 472 ff. vgl. Frankland, the early eucharist, 1902. P. Feine, Jesus Christus und Paulus, 1902.

2) J. Hoffmann, Das Abendmahl im Urchristentum, 1903 (giebt zugleich eine gute Übersicht und Kritik der verschiedenen Erklärungsversuche). K. Götz, Die Abendmahlsfrage in ihrer geschichtl. Entwicklung. Ein Versuch ihrer Lösung. 1904. Vgl. noch P. Lechler in der Zeitschr. f. wiss. Theol. Bd. 46 (1903), 481—486. O. Holtzmann in der Zeitschr. f. d. neutest. Wissenschaft 1904, 89—120.

3) A. Schweitzer, Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums, 1901 ff. Lochmann, W., Sakrament und Parabel. Altes und Neues zur schriftgemäßen Lösung des Abendmahlsproblems, 1903. A. Andersen, Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus, 1904.

Mahl, das er im Himmelreich mit den Seinigen zu halten verſprach, feierlich antecipiert. Eine Wiederholung in dieſer Welt hat er nicht angeordnet. 4. Die religionsgeſchichtliche Erklärung, die zunächſt zwar nur auf das Abendmahl im Urchriſtentum ſich bezieht (das urchriſtliche Gemeindemahl wird mit ſeinen Parallelen in den gleichzeitigen Religionen in Zuſammenhang gebracht), aber in der Auslegung des Abendmahls Jeſu als beſondere Klaſſe betrachtet werden kann, weil der religionsgeſchichtliche Standpunkt nach und nach auch die Erklärung des Mahles Jeſu modifizieren wird. Dieſe vierte Richtung gehört der neueſten Zeit an, ſie liegt noch nicht ganz geklärt vor. Bis jetzt wird auch von ihr noch entweder die ſymboliſche oder (ſeltener) die eſchatologiſche Deutung des letzten Abendmahls angenommen [1]). Überhaupt nimmt jede der unter 2—4 genannten Erklärungen mehr oder weniger wichtige Punkte der andern in ſich auf, und zwar in um ſo größerem Umfang, je länger die Kontroverſe dauert. So bietet ſich ein Bild höchſter Mannigfaltigkeit der Anſichten dar, von denen jede die andere widerlegt zu haben glaubt, und man kann ſagen: das Abendmahlsproblem der proteſtantiſchen Theologie iſt eher verwickelter als klarer geworden [2]).

1) W. Heitmüller, Taufe und Abendmahl bei Paulus, 1903. J. Wellhauſen, Das Evangelium Marci, 1903. H. Holtzmann, Sakramentliches im N. T. (Archiv f. Relig. Wiſſ. 1904, I u. II). H. Uſener, Heilige Handlung (Archiv f. Relig. Wiſſ. 1904, III u. IV). Dobſchütz, Sakrament und Symbol im Urchriſtentum (Theol. Stud. u. Krit. 1905, I). O. Holtzmann, Das Abendmahl im Urchriſtentum (Zeitſchr. f. d. neuteſt. Wiſſ. 1904, 89—120).

2) Vgl. P. Batiffol, l'euchariſtie dans le N. T. d'après des critiques récents (Rev. bibl. 1903, 497—528) und l'Euchariſtie dans le N. T., I (Bull. de litt. eccl. 1903, 139—152); II (l. c. 1904, 291—311). Mackintoſch, the objectiv aspect of the Lords supper (Expositor 1903, 180—198). Ermoni, l'euchariſtie dans l'égliſe primitive 1904. — Noch weiter geht Lambert, the sacrements in the N. T., 1903, der mit der 2. u. 3. Erklärung ſogar noch die erſte z. T. kombiniert.

Beispiel hiefür ist eine neuestens erschienene Schrift zur Abendmahlsfrage: A. Andersen, Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus, 1904 [1]). Ich greife diese Schrift aus der im Vorhergehenden genannten neuesten Literatur zur Abendmahlsfrage heraus, um an ihr zu prüfen, ob die moderne Forschung neue Momente beibringt, welche die Bedeutung des letzten Mahles Jesu bezw. die Geschichte des urchristlichen Abendmahls, die ja in den Einzelheiten noch keineswegs ganz aufgehellt ist, anders beleuchten als die konservative Ansicht behauptet.

1. Andersen (A.) geht aus vom paulinischen Abendmahlsbericht I Kor. 11, 20—34. Die Perikope wird in vier Teile zerlegt: a) V. 20—22; b) V. 23— 26; c) V. 27—32; d) V. 33—34. A. weist geschickt darauf hin, daß Teil a und d einander entsprechen: In a werden die Übelstände zu Korinth, das *προλαμβάνειν ἐν τῷ φαγεῖν* getadelt und als ein *καταφρονεῖν τῆς ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ* gekennzeichnet, in d wird das Heilmittel dagegen genannt: *συνερχόμενοι εἰς τὸ φαγεῖν ἐκδέχεσθε ἀλλήλους*. Wenn aber das in Verachtung der Gemeinde Gottes wurzelnde Nicht-Warten Anfang und Ende der ganzen Auseinandersetzung sei, so müsse es auch in der Mitte derselben der rote Faden sein, m. a. W. das Objekt der Verachtung sei auch in b und c die Gemeinde Gottes, *σῶμα* sei also = *ἐκκλησία*. — Ein weiterer Beziehungspunkt zwischen dem mittleren Teil, speziell c und d seien die Begriffe *διακρίνειν* und *κρίμα*: demjenigen, der *καταφρονεῖ τῆς ἐκκλησίας*, werde das *κρίμα* angedroht (in d), wie (in c) gesagt sei, daß der *μὴ διακρίνων τὸ σῶμα* das *κρίμα ἑαυτῷ ἐσθίει καὶ πίνει*. Auch von diesem Beziehungspunkt aus ergebe sich, daß *σῶμα* = *ἐκκλησία* sei. — Im Abschnitt c selbst

1) Ein vermehrter Abdruck der Abhandlung in der Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. 1902, 115 ff. 206 ff.

ſodann ſei das ἑαυτοὺς διακρίνειν (bezw. δοκιμάζειν) dem τὸ σῶμα διακρίνειν gegenübergehalten. A. verſteht nun ἑαυτοὺς διακρίνειν im Sinn von: ſich ſelbſt beurteilen d. h. ſich ſelbſt nur als Glied am Leib der Gemeinde beurteilen, τὸ σῶμα διακρίνειν im Sinn von: den Leib richtig beurteilen d. h. in der Gemeindeverſammlung den geiſtigen Leib, die Gemeinde Gottes ſehen. Das κυριακὸν δεῖπνον beſtehe alſo darin, daß man ſich durch gemeinſames Eſſen des Brotes in Verbindung ſetzt mit dem σῶμα Χριστοῦ, mit der Gemeinſchaft der Kirche[1]).

Man fragt hier ſofort: Was bedeutet dann τὸ αἷμα? Indes ſei dieſe Frage vorerſt zurückgeſtellt. Daß σῶμα bei Paulus oft die Bedeutung: geiſtiger Leib, Gemeinde hat, iſt bekannt; es genügt, auf I Kor. 10, 17 hinzuweiſen. An unſerer Stelle jedoch trifft dieſe Bedeutung ſicher nicht zu. Schon διακρίνειν ſpricht dagegen. A. hat ſich durch das Wortſpiel: διακρίνειν — κρίμα verleiten laſſen, in den beiden Begriffen eine inhaltliche Übereinſtimmung zu ſuchen. Es iſt aber nichts weiter als ein Wortſpiel; διακρίνειν iſt = δοκιμάζειν, heißt alſo nicht: beurteilen, ſondern: durch Unterſcheidung beurteilen, prüfen (vgl. Gal. 6, 4; Phil. 1, 10; Röm. 2, 18; I Kor. 6, 5; 14, 29). Nur bei dieſer Bedeutung von διακρίνειν iſt der Begriff ἄξιος mit vollem Recht am Platze. Er ſetzt voraus, daß Paulus unter σῶμα hier mehr verſteht als ἐκκλησία[2]). Er will ſagen: das Herrenmahl hat durchaus nicht den Zweck, ſich zu ſättigen; das könnt ihr zu Hauſe tun (V. 22). Das Herrenmahl will die Gemeinſchaft der Chriſten in der Liebe ausdrücken. Es iſt ein Mahl, bei dem der Herr der Gaſtgeber iſt; er teilt gleichſam die Gaben aus, welche von den Gäſten zuſammengebracht werden. Wenn ihr aber eure Gaben

1) S. 3—5.

2) Vgl. O. Holtzmann in d. Zeitſchr. f. d. neuteſt. Wiſſenſch. 1904, 106.

vorwegnehmet, so haltet ihr ein *ἴδιον δεῖπνον*, nicht ein *κυριακὸν δεῖπνον*. So notwendig, wie A. meint, folgt aus *καταφρονεῖν τῆς ἐκκλησίας* in den Abschnitten a und d nicht, daß auch in b und c *σῶμα* im geistigen Sinn zu nehmen ist. Man könnte hier sofort einwenden: warum hat dann Paulus den Begriff *ἐκκλησία* nicht durch *σῶμα* ersetzt? Seine Auseinandersetzung wäre dadurch verständlicher geworden.

Allein es bleibt der Haupteinwand: was für einen Sinn hat neben *σῶμα* im Sinne A.s das *αἷμα*? A. kann nun allerdings darauf hinweisen, daß nicht das Blut, sondern der Neue Bund der Hauptbegriff ist: „Dieser Kelch ist der Neue Bund in meinem Blute“ (V. 25). Jedoch ist dies ohne Bedeutung, denn I Kor. 10, 16 ist das Blut doch der Hauptbegriff, *αἷμα* steht parallel dem *σῶμα*. A. behauptet, ohne genügenden Beweis, daß *τὸ αἷμα* einfach der kürzere Ausdruck sei für *ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι*. Dann wäre der *πίνων τὸ ποτήριον τοῦ κυρίου ἀναξίως* „schuldig am Neuen Bunde“[1]: Welch sonderbare Rede! Oder steht *αἷμα* hier überhaupt nicht in eigentlicher Bedeutung, ist es vielleicht nur Bezeichnung für den gewaltsamen Tod des Herrn am Kreuze? Nach A. habe für Paulus der Tod Jesu nicht den Charakter eines Opfers gehabt, sondern nur den eines opus supererogatorium, das dem Menschengeschlecht zu gut komme[2]. Stellen wir I Kor. 5, 7 zurück, so herrscht aber jedenfalls Eph. 5, 2 die Opfervorstellung vor[3]. A. giebt dies auch zu, meint aber, die den Ausschlag gebende Phrase *εἰς ὀσμὴν εὐωδίας* komme im A. T., außer Lev. 4, 31, von Sühneopfern nicht vor. Die eine Stelle Lev. 4, 31 läßt sich jedoch nicht wegschaffen, und überdies lautet die Alternative keineswegs: Jesu Tod ist ent-

1) S. 7.
2) S. 6 f.
3) Vgl. auch Deißmann in d. Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 1903, 210.

weder ein Sühnopfer oder kein Opfer; es genügt vielmehr, zu ſagen: ſein Sterben am Kreuz war eine Opfertat überhaupt. Dazu kommen noch andere Stellen: Röm. 3, 25, wo auch Deißmann die Möglichkeit offen läßt, daß ἱλαστήριον als Opfer gefaßt werde, Röm. 5, 9, wo deutlich das Blut, nicht der Tod, als Hauptbegriff vorangeſtellt iſt; von Röm. 5, 9; Eph. 1, 7; 2, 16 u. a. will ich abſehen.

Bei A. kommt alſo der Begriff αἷμα nicht zu ſeiner vollen Geltung. Nehmen wir nun noch I Kor. 10, 16 dazu, ſo ergiebt ſich ein ganz anderes Bild von dem, was Paulus den Korinthern ſagen will: κοινωνία τοῦ αἵματος kann nur als Empfang einer wirklichen Mitteilung, einer Gabe verſtanden werden. Dann legt ſich aber ſofort die Annahme nahe, daß auch κοινωνία τοῦ σώματος den Empfang einer Gabe in ſich ſchließt, nicht ein bloßes Gemeinſchaftsverhältnis zu der ἐκκλησία [1]). Und wenn auch kurz vorher, I Kor. 10, 16 f., σῶμα im übertragenen Sinn gebraucht und wohl von einem πίνειν ποτήριον κυρίου die Rede iſt, nicht aber von einem ἐσθίειν σῶμα κυρίου, an unſrer Stelle kann σῶμα unmöglich = ἐκκλησία ſein, denn es hat den Zuſatz τὸ ὑπὲρ ὑμῶν. A. glaubt jedoch, auch über dieſe Inſtanz hinwegzukommen, indem er die Worte für unecht erklärt [2]). Mit welchem Recht, werden wir ſpäter beim ſynoptiſchen Abendmahlsbericht ſehen.

Die Worte τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν verlangen zuvor noch ihre Erklärung. A. findet in dem ποιεῖν angedeutet, daß das Herrenmahl im Sinn des Paulus eine Opfermahlzeit geweſen ſei, denn ποιεῖν heiße opfern. „Opfert dieſes Brot“: dieſe Überſetzung paſſe allein zum pauliniſchen Text, ebenſo im zweiten Glied: „opfert dieſen Kelch“, und opfern ſei hier ſoviel als: Eſſen und Trinken in der Gemeinde-

1) Vgl. Theol. Stud. u. Krit. 1902, 560.
2) S. 12.

verſammlung, denn *τοῦτο ποιεῖτε* und *ὁσάκις ἐὰν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον πίνητε* entſprechen ſich, wie *εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* und *τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε*[1]). Die Stiftungsworte, die Paulus alſo dem Herrn in den Mund lege, haben urſprünglich gelautet: „Dies iſt mein Leib; opfert dieſes Brot zu meinem Gedächtnis. Dieſer Kelch iſt der NB. in meinem Blute; opfert dieſen Kelch zu meinem Gedächtnis“. Von wirklichem Fleiſch und Blut Jeſu ſei keine Rede; die ganze Feier erſcheine als Mahlzeit ohne ſakramentalen Charakter.

Es iſt richtig, daß Juſtin (Apol. I, 66 vor allem) das *τοῦτο ποιεῖτε* direkt im Sinn von „opfert dies“[2]) aufgefaßt hat. Daß aber ſchon bei Paulus die Worte direkt dies bedeuten, beſtreite ich. Vorausgehen: *Ἰησοῦς ... ἔλαβεν ἄρτον καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν*; das *ὡσαύτως* vor den Kelchworten verlangt eine Ergänzung, welche irgend ein Tun des Herrn mit dem Kelche zum Ausdruck bringt. Und auf dieſe Handlungen bezieht ſich offenbar die Aufforderung *τοῦτο ποιεῖτε*; denn V. 25^{b} zeigt deutlich, daß das *ποιεῖν* mit dem *ποτήριον* keineswegs in dem *πίνειν* aufgeht, ſondern noch andere Handlungen umſchließt. Daß Paulus bei ſolcher Auffaſſung des *ποιεῖτε* anordnen würde, die Korinther ſollen bei jedem Eſſen und Trinken den Tod des Herrn verkündigen, während doch dieſe Verkündigung ſicher nur beim *δεῖπνον κυριακὸν* verlangt ſei, folgt durchaus nicht. Paulus hat V. 20—22 das *ἴδιον δεῖπνον* abgewieſen; dieſes kommt im Folgenden gar nicht mehr in Betracht. Wenn er daher von *ἐσθίειν* und *πίνειν* hier redet, und vollends durch die Objekte *τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον* ſcharf determiniert, ſo kann ſeine Aufforderung

1) S. 16 ff. vgl. Meaning im Expositor 1903, 370—386.

2) „opfert dieſes Brot“, wie A. interpretiert, iſt zuviel geſagt; *τοῦτο* iſt ganz allgemein.

nicht mißverſtanden werden. A. ſcheint vorauszuſetzen, daß wir I Kor. 11, 23 ff. einen eigentlichen Abendmahlsbericht beſitzen mit dem ausgeſprochenen Zweck, eine genaue Schilderung deſſen zu geben, was in der Nacht des letzten Mahles geſchah. Das iſt nicht richtig; Paulus hebt, auf Grund deſſen, was die Korinther über dieſes Mahl bereits wiſſen (ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν V. 23), nur dasjenige hervor, was ihre Art, Herrenmahl zu halten, als tadelnswert erweiſt, nämlich die ἀνάμνησις τοῦ κυρίου, ſpeziell τοῦ θανάτου. Dieſe ἀνάμνησις verlangt einen ernſten, heiligen Sinn, und mit dieſem kontraſtiert das ἴδιον δεῖπνον der Korinther. Trotzdem konnte Paulus ſagen: ἐγὼ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου; denn ob man dies als ein direktes oder indirektes Empfangenhaben vom Herrn erklärt, es iſt damit nicht geſagt, daß im Folgenden der Verlauf des letzten Mahles Jeſu genau geſchildert werden will. Das pauliniſche δεῖπνον κυριακόν iſt allerdings eine Opfermahlzeit, die aber nicht bloß religiöſer, ſondern wirklich ſakramentaler Art iſt. Sie giebt uns jedoch kein getreues Bild von dem Mahle Jeſu. Wir müſſen die Synoptiker fragen.

2. Aber iſt der ſynoptiſche Bericht (Matth. 26, 26—29; Mark. 14, 22—25; Luk. 22, 14—20) auch wirklich der hiſtoriſch wahre? A. verneint dies und entſcheidet ſich für den johanneiſchen Abendmahlsbericht. Er ſchließt ſich hier Spitta an, der den 13. Niſan als Tag des letzten Mahles Jeſu annimmt, das δεῖπνον bei Johannes als einfaches Abſchiedsmahl, nicht Paſſahmahl, betrachtet und die ſynoptiſchen Berichte, welche ja vorausſetzen, daß der Herr an jenem Abend vor ſeinem Tod das Paſſahmahl gehalten habe, alſo den 14. Niſan andeuten, vom Standpunkt einer ſpäteren Zeit und Anſchauung aus geſchrieben und deshalb nur zum Teil richtig ſeien. Ich laſſe Spittas Gründe für dieſe Theſe zunächſt bei Seite und prüfe A.s Begründung. Sie bringt zwei Momente vor, ein

textkritisches und ein historisches.

Der Lukasbericht über das letzte Mahl des Herrn sei jedenfalls nicht genuin, sondern überarbeitet. Luk. 22, 15 ff. liegt in zwei verschiedenen Textesformen vor, in einer kürzeren, durch Kodex D und mehrere Itala-Hss. vertretenen, in welcher die Verse 19^{b} und 20 fehlen, und in einer längeren, dem Textus receptus. Nach A. ist die kürzere Form die ältere (aber auch sie noch nicht die ursprüngliche). Dieses textkritische Moment verstärkt nun A. noch durch ein historisches, und er trägt hier wirklich einen neuen Gedanken bei. Er verweist auf die kleinasiatische Praxis der ersten Jahrhunderte, das christliche Passahfest stets am 14. Nisan zu feiern, eine Praxis, die bekanntlich zum Osterfeststreit in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts führte. Die Kleinasiaten beriefen sich hiefür gerade auf den Apostel Johannes. Das christliche Passahfest war ihnen aber der Gedächtnistag des Todes Jesu. Sie wußten also, sagt A., nichts davon, daß Jesus das Passahmahl gehalten habe. Es sei aber nahegelegen, das *δεῖπνον κυριακόν*, das die Christen am Ende der Fastentage, am Abend des christlichen Passahfestes, also am 14. Nisan hielten, mit demselben Namen *πάσχα* zu benennen, wie ja auch die Juden unter *πάσχα* nicht bloß den Hauptfesttag, sondern auch das Mahl am Vorabend desselben verstanden. Jenes *δεῖπνον κυριακὸν* am Abend des 14. Nisan sei also allmählich *τὸ πάσχα* genannt worden. Der Name sei dann auf das Abschiedsmahl des Herrn am 13. Nisan (nach Johannes) übertragen worden und habe von da aus in die synoptischen Berichte Eingang gefunden. Diese Bedeutung habe das *πάσχα* in der kürzeren Textform bei Luk. 22, 15[1]). Wie erklärt nun aber A., daß im jetzigen synoptischen Text das Abschiedsmahl Jesu deutlich als ein Passahmahl erscheint, und zwar als ein Mahl am

1) S. 20 ff.

14. Niſan? Nun, vom Namen war der Schritt nicht mehr weit zur Sache: das neue chriſtliche „Paſſah-“mahl vom 14. Niſan ſei als Erfüllung des alten Paſſahmahles vom 14. Niſan betrachtet und zuletzt als Tag ſeiner erſtmaligen Feier der 14. Niſan betrachtet worden. Dieſer Stufe der Entwicklung nun entſpreche der längere Lukastext und die beiden andern ſynoptiſchen Abendmahlsberichte [1]). Die ſynoptiſchen Berichte in ihrer jetzigen Form ſeien alſo dogmatiſche Tendenzdichtungen, die johanneiſche Tradition (kein Paſſahmahl Jeſu, ſondern gewöhnliches Abſchiedsmahl am 13. Niſan; Tod Jeſu am 14. Niſan; keine Stiftung eines Mahles) ſei die urſprüngliche, die älteſte.

Die erſte Frage iſt natürlich: berichtet Johannes dasſelbe Mahl wie die Synoptiker? Die Antwort muß unbedingt im bejahenden Sinn gegeben werden, denn die begleitenden Umſtände ſind nach beiden Berichten in vielem dieſelben. Spricht nun wirklich der johanneiſche Bericht für den 13. Niſan? Die einzige Stelle, welche Schwierigkeiten bereitet, iſt Joh. 18, 28. Allein auch dieſe Schwierigkeit iſt nicht unüberwindlich: kann es ſich nicht um ein nachträgliches *πάσχα φαγεῖν* ſeitens der Judäer handeln oder auch um ein Genießen der am Oſterfeſttag üblichen Lob- und Dankopfer [2]). Die Kleinaſiaten freilich haben den Johannes mißverſtanden, dieſe Tatſache bleibt beſtehen. Vielleicht war der Paſſahgedanke daran ſchuldig, den ſie ſchon damals auf Jeſu Kreuztod anwandten: Jeſus, das wahre Paſſahlamm, am Kreuze geopfert, zu derſelben Zeit, wo die Juden ihre Paſſahlämmer ſchlachteten, alſo am 14. Niſan?

War der Paſſahgedanke damals in Kleinaſien ſchon bekannt? Nicht nur dies; ſchon Paulus verrät eine Kenntnis desſelben (I Kor. 5, 7), er ſcheint ſogar den Paſſahcharakter

1) S. 30 ff.

2) Belſer, Geſchichte des Leidens und Sterbens des Herrn, 1903, 141.

des Abendmahls Jesu anzudeuten, denn er berichtet die Worte *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*, Worte, die deutlich auf Exod. 12, 14 anspielen, wo das Passahmahl gemeint ist. Auch der von A. geschätzte kürzere Lukasbericht enthält das Wort *πάσχα*, nach A. allerdings noch nicht in der eigentlichen Bedeutung des zu wiederholenden Passahmahles. Ist letzteres richtig? Die Worte *ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα* (*τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν*) geben den Ausschlag. A. meint, diese Worte passen nur zu der längeren Textform, die ja den Stiftungsbefehl enthält; vor einer Stiftung lassen sich solche Vorbereitungen zum Mahle, wie sie dieser längere Text bietet, erklären. Nun stehen aber tatsächlich die ausschlaggebenden Worte auch im kürzeren Bericht, der den Stiftungsakt ausläßt und dennoch die Vorbereitungen und Veranstaltungen des Herrn zum Mahle aufzählt. Wie stimmt das zusammen? A. weiß keinen andern Ausweg als die höchst merkwürdige Erklärung, im D-Bericht sei das Wort *πάσχα* noch nicht in der eigentlichen Bedeutung zu verstehen — der Herr würde sonst, meint er, sagen: ich habe das Verlangen gehabt, von euch loszukommen! —, sondern in der Bedeutung: neues Pascha, m. a. W., es sei auch im kürzeren Lukasbericht noch von der Einsetzung des Herrenmahls am 13. Nisan, als des neuen Passahmahles, die Rede[1]). Diese künstliche Erklärung verrät deutlich, daß der D-Bericht der ganzen Auffassung A.s widerstrebt. Sie zeigt aber auch, was immer mehr zum Durchbruch gelangt, daß dieser Bericht gegenüber dem längeren Abendmahlsbericht durchaus sekundär ist. Die Auslassung der Verse 19^{b} und 20 ist nicht das Genuine, sondern offenbar eine Kürzung. Die Auslassung des zweiten Bechers (im D-Bericht) läßt sich viel leichter erklären als die Einfügung eines zweiten

1) S. 30.

Bechers (im Textus rec., V. 20) [1]). Ein Abſchreiber konnte leicht den Luk. 22, 17 erwähnten erſten Becher für den Abendmahlskelch halten, wie Belſer bemerkt, um ſo leichter als Lukas an die Erwähnung dieſes Kelches die Worte vom Nichtmehrtrinken (22, 18) knüpft, Worte, die von Matthäus und Markus, nur in anderer Form, den Worten beim Abendmahlskelch angereiht werden. Der zweite Becher (22, 20) mußte dann weggelaſſen werden. Ebenſo läßt ſich auch die Kürzung in 19^{b} erklären: die Vershälfte fehlte bei Matthäus und Markus, und dies war für den Abſchreiber maßgebend [2]). Die ſyriſchen Hſſ. (Syr. Curet. und Sinait.) ſind von D abhängig, verraten aber noch mehr durch die Umſtellung der Verſe bezw. große Unordnung (an Stelle von V. 20 ſtehen V. 17 und 18), daß ſie vom Urbericht noch weiter entfernt ſind als der D-Bericht. O. Holtzmann (a. a. O. 101) macht noch einen weiteren Grund für die Urſprünglichkeit von V. 19^{b} und 20 geltend: V. 20 gebe uns nämlich Aufſchluß über eine verſchollene urchriſtliche Sitte. ἐκχυννόμενον gehöre zu ποτήριον, nicht zu αἷμα und verſetze uns in eine Zeit, wo beim Abendmahl noch ein Becher ausgegoſſen worden ſei, ein Brauch, der, weil aufs ſchärfſte bekämpft, früh wieder abgekommen und deſſen Erwähnung aus den Texten getilgt worden ſei. Niemals könne ein Späterer dieſe Bemerkung in den Text hineingebracht haben. Nach dem ὡσαύτως ſei, ſowohl bei Paulus als bei Lukas, ein ἐξέχεεν einzuſchieben. Auch Matth. und Mark. ſetzen die Sitte des Ausgießens des Abendmahlskelches voraus, wiewohl ſie nur vom Vergießen des Bundesblutes reden, im übrigen aber nur vom Trinken. So allein könne es nicht zugegangen ſein, denn aus dem Trinken hätten die Jünger nichts entnehmen können. Es wäre das eine Bildrede ohne entſprechendes Bild

1) O. Holtzmann in der Zeitſchr. f. d. neuteſt. Wiſſ. 1904, 100.
2) Belſer a. a. O. S. 169 f. Berning, S. 43.

gewesen. — Holtzmann hat sofort bei Nestle Widerspruch gefunden (Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 1902 S. 252), der mit Recht darauf hinweist, daß von einer solchen Weinspende im Privatleben des jüdischen Volks nichts bekannt ist. Auch Holtzmanns neuester Verweis auf Phil. 2, 17 kommt gegen diesen Einwand nicht auf. Es ist ganz unwahrscheinlich, daß die im griechisch-römischen Altertum geläufige Spende, die sich bei den Juden nur im offiziellen Opferdienste findet, von Jesus in die Jüngergemeinde herübergenommen wurde. Die religionsgeschichtliche Betrachtung des Abendmahlsberichts versagt hier. V. 20 bei Lukas ist allerdings sehr uneben, aber die Frage Holtzmanns (Z. f. d. neut. Wiss. 1902, 359), ob Lukas *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον* mit *ἐν τῷ αἵματί μου* hätte verbinden können, schneidet doch nicht jede andere Erklärung ab: der Lukasbericht der Kelchworte besteht aus dem entsprechenden paulinischen Bericht vermehrt durch den Zusatz *ἐκχυννόμενον* aus Matth. und Markus.

Es fällt also die kürzere Textesform des Lukas bei der Untersuchung über die ursprüngliche Form der Einsetzungsworte hinweg[1]), und es bleibt dabei: auch nach Lukas hat der Herr das Passahmahl gehalten[2]). Die Verschiedenheiten der synoptischen Berichte sind demnach anders zu erklären.

A. findet in ihnen einen gemeinsamen Kern, den Rest des ursprünglichen Berichts, und Zusätze. Gemeinsam für Matthäus- Markus und Lukas seien nur die zwei Verse vom Becher: Matth. 26, 27. 29 (Mark. 14, 23. 25) und Luk. 22, 17. 18. Bei Matth. (Mark.) stehen parallel der Aufforderung

1) Vgl. auch Ernst in d. Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 1903, 318 ff. Blakiston, the Lucan account of the Lords supper (Journ. of theol. studies 1903, 548—555).

2) Lambert, the passover and the Lords supper (Journal of theol. stud. 1903, 184—193) meint, mit Unrecht, die Juden hätten im Todesjahr Jesu das Passah um einen Tag hinausgeschoben.

bezüglich des Bechers die Imperative *λάβετε, φάγετε.* Dieſe zwei Aufforderungen *λάβετε, φάγετε* bezw. *λάβετε, διαμερίσατε* ſeien ebenſo charakteriſtiſch für den evangeliſchen Bericht, wie die zwei Ausſagen *τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου* bezw. *τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου* für den pauliniſchen. Die urſprüngliche Form des ſynoptiſchen Berichts enthält alſo nach A. nichts von einem *σῶμα*, nichts von *αἷμα*, nichts von einer *διαθήκη*; jeder Gedanke einer Heilsbedeutung des Todes Jeſu fehlt und natürlich auch jeder Wiederholungsbefehl. Das Mahl iſt nichts anderes als ein Abſchiedsmahl, mit Ausblick auf Wiedervereinigung im Reiche Gottes (vgl. Spitta)[1]). Alle dieſe Momente, die eben verneint wurden, ſeien durch Abſchreiber aus I Kor. 11 eingeſchoben worden.

Es iſt m. E. von vornherein verfehlt, die Worte *λάβετε φάγετε* bezw. *διαμερίσατε* zu einem Charakteriſtikum des evangeliſchen Abendmahlsberichts zu erheben gegenüber dem pauliniſchen. Paulus hat bei den Worten zum Brot das *ἔκλασε*; dieſes Wort erſetzt voll und ganz ein *λάβετε, φάγετε*, denn wozu anders, will Paulus ſagen, hat der Herr das Brot zerbrochen als zum *λαβεῖν* und *φαγεῖν*? Wenigſtens iſt durch ſeinen Bericht nichts weiter angedeutet. Sein Bericht iſt überdies nicht vollſtändig und will es nicht ſein; dies darf nie aus dem Auge verloren werden; ſchon das *ὡσαύτως* bei den Kelchworten deutet den ſummariſchen Charakter an.

Was A. über die unpaſſende Aufeinanderfolge der Verſe Matth. 26, 26—29 bezw. Mark. 14, 22—25 ſagt[2]), iſt gewiß z. T. richtig: die eſchatologiſchen Worte (V. 29 bezw. 25) ſtehen nicht am urſprünglichen Platze, wohl aber bei Lukas. Nur derjenige, der Spittas Anſicht vom antecipierten meſſianiſchen Mahl teilt, findet den Übergang von Luk. 22, 18 zu

1) S. 34 ff.
2) S. 36 ff.

V. 19 und von V. 20 zu V. 21 unvermittelt. Es fragt sich aber zuerst, ob Spitta Recht behält. Von einer Vorwegnahme des messianischen Mahles durch die Feier an jenem letzten Abend ist bei den Synoptikern auch gar nichts angedeutet. Das ganze Leben Jesu wäre dann bisher falsch verstanden worden; A. Schweitzer findet in der Tat keinen andern Weg zur Lösung des Abendmahlsproblems als: ein neues Leben Jesu[1]). Ist das nicht ein Zeichen, daß die Auslegung vom messianischen Mahl verfehlt ist?

3. Ehe man die Texte gegen einander ausspielt und zu Interpolationen aus Paulus seine Zuflucht nimmt, wo immer von einem Wiederholungsbefehl, von einer Heilsbedeutung des Todes Jesu, von *διαθήκη*, von *σῶμα* und *αἷμα* die Rede ist, ist doch auch die Frage am Platz: Besteht eine innerliche Unmöglichkeit gegen die vorliegenden Berichte? Holtzmann giebt zu, daß dies nicht zutreffe. Jesus habe den Wert seines Todes sicher erkannt; er habe also nach seiner geschichtlich völlig gesicherten Anschauung recht wohl seinen Tod als heilbringend für seine Jünger bezeichnen können. Man brauche deshalb den Worten des Paulus kein Mißtrauen entgegenzubringen. Die Gründe zu diesem Mißtrauen liegen mehr in einer vorgefaßten Meinung als in bestimmten Tatsachen. Wenn der Gedanke der Heilsbedeutung des Todes in der Überlieferung des Markus verschwunden sei, so komme dies daher, daß Jesus bei der *κλάσις* nur auf das Vorzeichen des Todes, nicht auf den Wert desselben Nachdruck gelegt bezw. den letzteren nur beiläufig geäußert habe[2]). Das heißt also: Ob nun die Zusätze *διδόμενον* und *ἐκχυννόμενον ὑπέρ* von Paulus stammen oder nicht, — sie sind innerlich nicht

1) A. Schweitzer, Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu u. s. w., 1. Heft (1901) S. 62.

2) Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 1904, 99.

unmöglich im Munde Jeſu. Oder will man Mark. 10, 45 (Matth. 20, 28) auch nach vorgefaßten Meinungen auslegen?

Der Zuſatz τῆς διαθήκης bei den Kelchworten im Matthäus-Markusbericht bezw. ἡ καινὴ διαθήκη im Lukasbericht wird gewöhnlich als aus Paulus interpoliert bezeichnet; Wrede freilich verlangt für das Wort einen noch ſpäteren Urſprung [1]); ſeine Gründe hiefür ſind aber nicht beſſer als die A.'s. Jedenfalls iſt die pauliniſche Ausdrucksweiſe bezüglich der διαθήκη die ſpätere Form gegenüber dem Markustext; der letztere iſt viel natürlicher und verſtändlicher. Die pauliniſche Form macht den Eindruck der Reflexion und einer gewiſſen Anpaſſung an den Gedanken in I Kor. 10, 16. Ich ſagte, die pauliniſche Ausdrucksweiſe (Form) ſei ſpäter als die Markusform. Der Sache nach freilich könnte Paulus auch ſo noch die Quelle ſein. Oder iſt im Munde Jeſu ein Wort vom Blut und Bunde nicht möglich? Holtzmann bejaht auch dieſe Frage [2]). Seine Begründung durch die Becherausgießung, die er als Abſchluß des verheißenen Bundes zwiſchen Gott und ſeinen Jüngern betrachtet, iſt aber deshalb zweifelhaft, weil wir die Vornahme einer ſolchen Weinſpende an jenem Abend nicht beweiſen können. Holtzmann meint ſogar, den Ausdruck: das iſt mein Bundesblut, das für viele vergoſſen wird, könne Jeſus geſprochen haben, ohne daß ihm die Anſchauung ſeines eigenen Todes unmittelbar vor die Seele trat. Letzteres kann ich nicht glauben. Die ganze Handlung, die Jeſus mit Brot und Wein vornimmt, macht den Eindruck eines durchaus überlegten, wohlvorbereiteten Tuns, und ſein Benehmen iſt das eines Mannes, der das Kommende klar im Auge hat. — Nein, der Grund für die innere Möglichkeit des Worts vom Bunde liegt im Paſſahmahle. Hat Jeſus das Paſſahmahl gefeiert, wie die Synop-

1) Zeitſchr. f. d. neuteſt. Wiſſ. 1900, 70 ff.
2) a. a. O. 102 ff.

tiker erkennen lassen und wie auch Johannes in seinem Bericht über das δεῖπνον voraussetzt, so lag ihm der Bundesgedanke sehr nahe. Denn das Passahmahl galt seit alters als Bundesmahl [1]).

Dann begreift sich aber auch der Wiederholungsbefehl, obwohl er nur im paulinischen Referate (und bei Lukas) steht. Holtzmann sagt, an und für sich brauchen Vorzeichen des Todes (das Brechen des Brotes und Ausschütten des Weins) nicht wiederholt zu werden, aber wenn die Aufforderung zur Wiederholung von Paulus berichtet werde; sei sie auch sehr wahrscheinlich; die Vorzeichen schlossen etwas so Herbes in sich, daß die Jünger und die Christen später ohne besonderen Grund es nicht wiederholt hätten. Wenn sie es dennoch taten, so müsse es auf eine Aufforderung Jesu zurückgehen [2]). Auch wenn man auf das κλᾶν und ἐκχέειν nicht den Nachdruck legt wie Holtzmann, muß man allerdings sagen: selbst ohne diese spezielle Bedeutung der Handlung stand diese so sehr unter dem Eindruck des Kreuztodes und war in ihrer Stimmung so einzigartig, daß die Jünger, ohne Auftrag zur Wiederholung, eher zur Scheu vor letzterer als zur Wiederholung geneigt sein konnten. Übrigens ist die Tatsache des Passahmahles das Entscheidende. Durch die Vornahme dieser neuen Handlung im Anschluß an das Passahmahl war von selbst gesagt, daß erstere von jetzt an das Zeichen der Zusammengehörigkeit der Jünger Jesu und zugleich die Erinnerungsfeier an den Herrn sein sollte. Schäfer hat ganz Recht, wenn er sagt: „Ein geschichtliches Verständnis des Herrenmahles ist nur vom Passahmahl aus zu gewinnen“ [3]).

---

1) Mackie, the jewish Passover in the christian church (Expos. Times 1903 (XIII), 391—397) war mir nicht zuhanden.

2) a. a. O. S. 103 f.

3) Neue kirchl. Zeitschr. 1903, 482. Die Ansicht, das wöchentliche

Aber nun die Worte *σῶμα* und *αἷμα*! Sind auch ſie im Munde Jeſu möglich, ſo wie ſie unſre Texte bieten? Die Antwort auf dieſe Frage hängt einzig von der Anſicht über Chriſtus ab[1]). Die beiden Anſichten werden über dieſe Frage niemals eins werden. Für die eine kann Jeſus nur eine ſymboliſche Handlung vollzogen haben, aus der erſt ſpäter eine ſakramentale gemacht wurde. Die andere bejaht die Möglichkeit jener Worte und verſteht ſie im Munde Jeſu in der Bedeutung, die in dem Wortlaut der Texte unmittelbar liegt.

4. Es iſt merkwürdig, wie raſch die neuere Kritik die Entwicklung von der ſymboliſchen Bedeutung des *σῶμα* und *αἷμα* im Munde des Herrn zu der ſakramentalen Auffaſſung der Worte durch die Gemeinde verlaufen läßt. Schon Paulus ſei ein Zeuge für ſie. Während Matth.-Mark. noch den Herrn von dem „Blut ſeines Bundes“ reden laſſen, ſpreche nach Paulus-Lukas Jeſus deutlich von „ſeinem Blut“, d. h. Chriſti Leib und Blut ſeien in Parallele geſetzt worden, und der Schluß ſei nun nahe gelegen: alſo eſſen wir Chriſti Leib und trinken Chriſti Blut[2]). Dank ſeiner jüdiſchen Erziehung ſei auch Paulus nicht vor dieſem Gedanken zurückgeſchreckt. Daher ſeine Ermahnungen zum *διακρίνειν* und ſeine Reden vom *πνευματικὸν βρῶμα καὶ πόμα*. Aus dieſer hohen Wertſchätzung des Abendmahls durch Paulus ſchließt Holtzmann, daß die Worte *λάβετε, φάγετε* .... (bei Matth.-Markus) nicht urſprünglich ſein können. Denn Paulus hätte gewiß dieſe Befehle nicht weggelaſſen, wenn ihm davon etwas überliefert worden wäre. Später nur können

---

kiddduſch der Juden ſei Vorbild der Euchariſtie geweſen (Box, the jewish antecedents of the Eucharist, im Journ. of theol. stud. 1902, 357—369), erklärt wohl die wöchentliche Wiederholung der *εὐχαριστία*, aber nicht die Hauptgebräuche bei der letzteren. Dieſe weiſen deutlich auf das Paſſahmahl zurück.

1) Hoffmann, Das Abendmahl im Urchriſtentum, 1903, S. 30 ff.

2) O. Holtzmann, a. a. O. S. 106 ff.

sie eingeschoben worden sein.

Hier hat Holtzmann aber sicher zu viel bewiesen. Der paulinische Abendmahlsbericht will nicht ein vollständiges Bild von der Handlung Jesu geben. Daß Paulus die Worte *λάβετε, φάγετε* .... weggelassen haben kann ist sehr wohl möglich, denn bei dem bekannten Gebahren der Korinther brauchte er ihnen eine Aufforderung des Herrn zum *λαβεῖν* u. s. w. nicht noch besonders mitzuteilen. Die ganze Entwicklung endlich vom symbolischen *σῶμα* und *αἷμα* zum sakramentalen soll in dem engen Rahmen der Zeit bis Paulus vor sich gegangen sein, eine Entwicklung, die eine so totale Umänderung der Begriffe mit sich brachte, wie wir sie nirgends finden: das ist ein psychologisches Rätsel.

Wie soll Paulus zu dieser neuen Anschauung gekommen sein? *Ἐγὼ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου* (I Kor. 11, 23). A. versteht dies von einer direkten Offenbarung Gottes. Auf die Tradition habe Paulus nicht so viel gegeben, weder in seiner Lehre überhaupt noch auch hier in seiner Lehre vom Herrenmahl. Durch das *ἐγὼ* mit seinem *δεῖπνον κυριακόν* setze sich Paulus in Gegensatz zu dem ursprünglichen Bericht der Evangelien mit ihrer *κλάσις τοῦ ἄρτου*. Er habe sich beim Herrenmahl den historischen Stoff zu Nutzen gemacht, ohne irgend welchen ängstlichen Respekt vor den konkreten Daten, augenscheinlich in Anknüpfung an die vorhandenen Mysterien[1]).

Ich möchte die Worte *ἀπὸ τοῦ κυρίου* nicht im Sinn einer unmittelbaren Offenbarung durch Gott verstehen, sondern, entsprechend dem *ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν*, als ein auch seinerseits Empfangen-haben durch die Tradition, die allerdings vom Herrn her (*ἀπὸ τοῦ κυρίου*) ihren Anfang nimmt. Und nur deshalb setzt Paulus das *ἐγὼ* voran, um dieses Traditionelle hervorzuheben. Ein Gegensatz zu den andern Aposteln ist also damit

1) S. 53 ff.

ſo wenig ausgeſprochen, daß vielmehr die Übereinſtimmung in der Tradition betont werden ſoll. Daß Paulus auf die Tradition nichts gegeben habe, iſt eine einſeitige Behauptung. Matth. 5, 17, woraus die himmelweite Differenz ſeiner Lehre von der Lehre Jeſu erhellen ſoll, iſt unrichtig überſetzt; die angebliche Differenz in der Verſöhnungslehre iſt ſchon oben mit Rückſicht auf Mark. 10, 45 abgewieſen worden. Die Beziehungen des Paulus zu den Hauptträgern der Tradition, den Altapoſteln, ſind nicht ſo locker geweſen, wie A. meint. Was für einen Sinn hätten dann die Reiſen des Apoſtels nach Jeruſalem und die wiederholten Kollekten?

5. Zu den Quellen für den hiſtoriſchen Vorgang in jener Nacht ſind alſo nicht nur die Evangelien zu rechnen, ſondern auch Paulus. Alle vier Abendmahlsberichte geben uns ein der Sache nach gleiches Bild von dem letzten Mahle Jeſu: Ein Gedächtnismahl im Rahmen des jüdiſchen Paſſahmahles, wodurch ſchon an und für ſich die Aufforderung zur Wiederholung gegeben war, ein Darbieten von *σῶμα* und *αἷμα* zu ſakramentalem Genuß, eine Hervorhebung der Heilsbedeutung des Todes Jeſu und ein Wort vom (neuen) Bunde mit Gott. Die Form der vier Berichte iſt freilich verſchieden, und nicht jeder Bericht bietet die genannten ſachlichen Punkte alle. Aber wir fanden, daß eine innere Unmöglichkeit gegen keinen derſelben vorliegt. Auf Grund dieſer Vorausſetzungen gehen wir an die Frage: Welcher Bericht iſt wohl ſachlich und formell der hiſtoriſch richtige? Man denkt ſofort an Lukas, den „Hiſtoriker“ unter den Evangeliſten. Allein ſein Bericht iſt, wie faſt allgemein zugeſtanden wird, durch den pauliniſchen beeinflußt. Nicht nur bei den Kelchworten tritt dies beſonders deutlich zum Vorſchein, ſondern auch bei den mehr nebenſächlichen Punkten, ich nenne vor allem das *ὡσαύτως μετὰ τὸ*

δειπνῆσαι: das ist ganz der paulinischen Ausdrucksweise nachgemacht, die, wie wir früher sahen, gerade hier sich als eine gekürzte, unvollständige Berichterstattung erweist. Was war denn wohl der Grund, daß Paulus jenes μετὰ τὸ δειπνῆσαι noch ausdrücklich beifügte? Ich finde keinen andern als die speziellen Verhältnisse der Herrenmahlsfeier zu Korinth, die nicht so waren, wie sie dem Mahle Jesu in der Nacht der Hingabe entsprachen[1]). Diese Verhältnisse ließen die rechte Ordnung beim δεῖπνον κυριακὸν vermissen. Es sagt nun Paulus: das ποτήριον kommt am Schluß des δειπνῆσαι an die Reihe, und auf dieses haben alle Teilnehmer des δεῖπνον κυριακόν zu warten.

Wie steht es nun aber mit den Kelchworten im paulinischen Bericht? Nach dem bekannten textkritischen Gesetz wären sie der Markusform vorzuziehen, die viel einfacher ist. Allein diesmal doch nicht. Es ist immer festzuhalten, daß Paulus bei seinem Bericht einen bestimmten, paränetischen Zweck verfolgt. Das ποτήριον hat für ihn, wie 10,16, eine ganz besondere Bedeutung. Er rückt es in den Vordergrund; denn, was das Operieren mit diesem Wort noch erleichtert, ist das, daß es ein zunächst noch ganz unbestimmter Begriff ist; — beim ἄρτος ist es ganz anders, und es ist bezeichnend, wie Paulus, um auch für letzteren Begriff eine möglichst unbestimmte Ausdrucksform zu gewinnen, die Wendung τοῦτό μου (V. 24) wählt[2]).

1) Nebenbei gesagt: παραδίδοσθαι mit „verraten werden" wiederzugeben, wie es oft geschieht, ist an dieser Stelle wohl nicht genügend. Es heißt, wie bei Paulus mehrmals, „hingegeben werden" sc. in den Tod. Vielleicht ist das Wort und damit auch der Gedanke gewählt wegen des Wortspiels mit dem vorausgehenden παρέδωκα. Ein solches Wortspiel fanden wir auch V. 29—32. Der paulinische Abendmahlsbericht hat mehr paränetischen als bloß historisch-referierenden Charakter.

2) Dadurch erweisen sich auch die Gründe, die A. für seine Anschauung von der Entwicklung des σῶμα = Begriffs dieser Stellung des „μου" entnimmt, als hinfällig.

Die Kelchworte ſind uns alſo bei Matthäus-Markus in der hiſtoriſch-richtigeren Form überliefert. Unter allen Umſtänden bleibt es bei folgenden Worten: *τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου (τὸ) τῆς διαθήκης*[1]).

Es handelt ſich nun noch um die Zuſätze: *τὸ ἐκχυννόμενον* (a) — *ὑπὲρ (περὶ) πολλῶν (ὑμῶν)* (b) — *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* (c). Zuſatz a (*τὸ ἐκχυννόμενον*) iſt urſprünglich, denn da er bei Paulus fehlt, hätte ihn Lukas wohl nicht beigefügt, zumal bei dem dadurch entſtehenden harten Anakoluth, wenn er ihn nicht bei Matthäus-Markus ſchon vorgefunden hätte. Und letztere hatten keinen Grund, ihn einzuſchieben, wenn ihn nicht die Tradition bezw. ihre eigene Erinnerung als Herrenwort aufbewahrt hätte. Ihr Abendmahlsbericht befleißigt ſich überdies der Kürze und verfolgt keinen ausgeſprochenen Zweck wie der pauliniſche. — Zuſatz b: hier möchte ich mich nicht beſtimmt entſcheiden, weder für *πολλῶν* noch für *ὑμῶν*; geſprochen wurden wohl *ὑπὲρ* und dieſes oder jenes Wort, denn *ἐκχυννόμενον* verlangt eine nähere Beſtimmung. — Zuſatz c ſcheint mir eine Ergänzung durch Matthäus zu ſein. Unmöglich wären ja die Worte im Munde Jeſu nicht, allein ihr Sinn iſt durch Zuſatz a und b ſchon ausgedrückt.

Demnach lauteten die Kelchworte: *τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου (τὸ) τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν (ὑμῶν)*. Es hat alſo die Markusform der Kelchworte die größte geſchichtliche Wahrſcheinlichkeit für ſich.

Nun die Brotworte (um uns kurz auszudrücken)! Auffallend iſt es, daß Matthäus-Markus nur *τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου* bieten. A. legt hohen Wert darauf, weil er darin ein Anzeichen für die alte Bedeutung des *σῶμα* = geiſtiger Leib erblickt. Das *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν (διδόμενον)* bei Paulus (Lukas) ſtamme und könne nur ſtammen aus einer Zeit, wo *σῶμα* be-

1) *καινή* bei *διαθήκη* iſt wohl nicht urſprünglich, ſondern pauliniſch.

reits die Bedeutung von σάρξ angenommen habe; das sei die Zeit Justins [1]). Es kann jedoch keinem Zweifel unterliegen, daß bei Paulus das σῶμα nicht bloß im Sinn A.'s gebraucht wird. Holtzmann giebt dies zu, und wir fanden es früher durch den ganzen Abendmahlsbericht bestätigt. Wenn aber dies, so ist ein ὑπὲρ ὑμῶν bei ihm ganz angebracht. Bei Matthäus-Markus liegt darum noch weniger Grund vor, das σῶμα im geistigen Sinn zu fassen. Durch nichts im ganzen Zusammenhang ist solche Bedeutung verlangt.

Der Zusatz im Lukasbericht spricht durch seine Konzinnität mit dem Zusatz zu den Kelchworten sehr für seine Ursprünglichkeit. Und doch möchte ich mich auch hier für die kürzere Form bei Matthäus-Markus entscheiden, weil beide Berichterstatter keinen Grund hatten, die Worte wegzulassen, wenn sie von Jesus gesprochen wurden, außer etwa zum Zweck der Kürzung. Da sie aber beim Kelch einen Zusatz geben, so lag doch beim Brote nahe, dasselbe zu tun. Wenn sie es nicht taten, so dürfen wir annehmen, daß die Worte Jesu lauteten: τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου.

Als einleitende Aufforderungsworte berichten uns Matthäus (Markus) noch λάβετε (φάγετε) und beim Kelch πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες (Markus kürzt hier sichtlich). Der paulinische Bericht enthält die Worte nicht; wir zeigten oben, daß dies nichts Auffallendes ist. Lukas freilich kennt ein λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίσατε εἰς ἑαυτούς (V. 17), allein bei einem andern Kelch, wo sie wahrscheinlich auch gesprochen wurden. Dennoch sind die von Matthäus bezw. Markus berichteten Worte λάβετε, φάγετε bezw. πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες wohl ursprünglich.

Die sog. Stiftungsworte τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν kennen wir aus dem paulinischen Abendmahlsbericht, der sie doppelt (zum ἄρτος und zum ποτήριον) bezw. bei Lukas

1) S. 41 ff.

nur zum ἄρτος beifügt. Für den Zweck, den Paulus bei ſeinem Abendmahlsbericht verfolgt, war allerdings die Beifügung dieſer Worte ſehr entſprechend. Lukas mochte es vielleicht für genügend halten, den Wiederholungsbefehl nur einmal anzubringen. Iſt er durch die Weisſagung in V. 18 dazu veranlaßt worden oder war es die Rückſicht auf Matthäus-Markus? Und ſind die Stiftungsworte echt?

Dieſe Frage führt uns zu der Unterſuchung der ſog. eſchatologiſchen oder Weisſagungsworte, die bei Matthäus-Markus nach den Kelchworten (26, 29 bezw. 14, 25), bei Lukas aber vor denſelben (22, 18) ſtehen, bei letzterem überdies noch in einer weiteren Form, nämlich inbezug auf das Paſſaheſſen. Auch Paulus verrät eine Spur dieſer eſchatologiſchen Worte (I. Kor. 11, 26: ἄχρι οὗ ἔλθῃ). Die Worte ſind ihrem Inhalt nach zweifellos echt; der Form nach dürften Matthäus-Markus das Urſprüngliche bieten, Paulus-Lukas aber geben dazu eine (und zwar richtige) Interpretation. Darnach ſind die Weisſageworte keineswegs ein Beweis gegen die Urſprünglichkeit des Wiederholungsbefehls. Sie beziehen ſich auf das gemeinſame Eſſen und Trinken des Herrn und ſeiner Jünger überhaupt, Matthäus-Markus haben die Worte wohl gerade deshalb ganz an den Schluß des Berichts, unmittelbar vor die Meldung des Aufbruchs, geſetzt. Lukas berichtet ſie wohl an den richtigen Stellen und zeigt zugleich, wie man die Worte des Herrn in der Gemeinde verſtanden hat (ἕως οὗ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ; vgl. Paulus)[1]. Wenn die Worte aber ſich nur auf das gemeinſame Eſſen überhaupt beziehen, ſo widerſprechen ſie einem Befehl des Herrn, daß die Jünger ihrer-

1) Bardenhewer identifiziert das ποτήριον Luk. 22, 17 mit dem ποτήριον Luk. 22, 20 und Matth. 26, 27 (Mark. 14, 23), alſo mit dem euchariſtiſchen Kelch (Bibl. Zeitſchr. 1904, 197) und läßt darauf erſt die Weisſagung vom Nichtmehr-Trinken folgen. Das iſt freilich die einfachſte Löſung; aber Luk. 22, 16 iſt damit nicht erklärt.

seits unter sich eine gemeinsame Mahlzeit halten sollen, nicht.

Gegen die Ursprünglichkeit des Wiederholungsbefehls *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* liegt also nur mehr das Bedenken vor, daß Matthäus-Markus ihn nicht enthalten. Das Bedenken hebt sich z. T. aber, wenn wir uns erinnern, daß in beiden Evangelien (Matth. 26, 17—19; Mark. 14, 12—16) das letzte Mahl Jesu als Passahmahl erscheint und außerdem der Bundesgedanke hervorgehoben wird. Eine Wiederholung des Mahles mußte sich dadurch den Jüngern nahelegen, wenn auch über das „Wie oft"? nichts kundgegeben wurde. Immerhin muß ich gestehen: die Tatsache, daß Matthäus-Markus die Stiftungsworte nicht mitteilen, ist noch nicht ganz erklärt.

6. Wenn man nun aber auch gegen den Wortlaut der vorliegenden vier Abendmahlsberichte nichts einzuwenden vermag, so sagt man doch: „Jesus lag der Gedanke durchaus ferne, in diesem Brot seinen Leib den Jüngern zum Genuß darzureichen und von den Jüngern kam damals gewiß keiner auf den Gedanken, daß er Jesu oder des Messias Leib esse". Die Augenzeugen hätten überhaupt gar nicht zu solcher Auffassung des Vorgangs kommen können [1]). Von einer Darreichung des Leibes und Blutes Christi sei ursprünglich keine Rede gewesen. Spitta betont bekanntlich gerade die Austeilung zum Genuß, aber nur in bildlicher Rede. Dieser Einwand hätte nun freilich viel für sich, wenn nicht die Jünger durch die Rede Jesu zu Kapernaum vorbereitet gewesen wären. Daß die Worte Joh. 6, 51—59 speziell auf das sakramentale *σῶμα*, auf die *σὰρξ* Jesu sich beziehen, hat Spitta treffend nachgewiesen, aber er hält sie für eine spätere Interpolation vom Standpunkt des Gemeindeglaubens etwa zur Zeit Justins. Allein wenn, wie wir sahen, bereits Paulus eine sakramentale Auffassung des *σῶμα* verrät, mit welchem

1) Holtzmann a. a. O. S. 98.

Recht wird dann jene Johannes-Perikope als Einſchub bezeichnet? Ungewöhnlich ſchwer iſt es gewiß den Jüngern, die Juden waren, gefallen, vom Eſſen und Trinken des Leibes und Blutes Jeſu zu hören, aber wenn ſie an dem Brotbrechen, mochte es auch „ein beſonderes, außergewöhnliches Zerbrechen des Brotes“ ſein, und an dem Ausgießen des Weines erkennen ſollten, daß der Herr damit das Schickſal ſeines Leibes und das Vergießen ſeines Blutes andeuten wollte, wie Holtzmann ſagt [1]), ſo ſetzt dies bei den Jüngern auch nicht wenig Erkenntnis, um nicht zu ſagen Phantaſie, voraus, zumal wenn Jeſus ganz zufällig, ohne Vorbedacht, zu dieſem Bilde gekommen wäre. Pſychologiſch zu erfaſſen, welchen Eindruck die Worte des Herrn vom *σῶμα φαγεῖν* und *ποτήριον πιεῖν* auf die Jünger machten, wird unmöglich bleiben, da es ſich hier um ein Geheimnis handelt, deſſen Annahme oder Ablehnung von der Chriſtologie abhängt. Es wäre aber, wie ſchon bemerkt, ein kaum geringeres pſychologiſches Rätſel, wenn ſchon zur Zeit des Paulus die ſakramentale Auffaſſung des Abendmahls aufgekommen wäre, obgleich ſie in den urſprünglichen Berichten nicht begründet war.

Die neuteſtamentlichen Abendmahlsberichte ſind alſo nicht, wie A. will, ſo zu klaſſifizieren, daß die einen, und zwar die hiſtoriſch richtigen, nur von einem einmaligen Abſchiedsmahl profaner Art, und nur die ſekundären Berichte von einem Paſchamahl, von einer Stiftung, von einer ſakramentalen Mahlzeit etwas wiſſen. Dieſe Klaſſifizierung iſt weder innerlich noch äußerlich begründet. Eine Entwicklung hat allerdings das Herrenmahl im Urchriſtentum erfahren, angezeigt durch die Didache, durch Ignatius und Juſtin. Die Darſtellung dieſer Entwicklung ſei für ſpäter vorbehalten.

1) a. a. O. S. 96. Das *κλώμενον* in I Kor. 11, 24 iſt unecht.

4.

Nochmals das wahre Zeitalter der hl. Cäcilia.

Von Prof. **Kellner** in Bonn.

Für das wahre Zeitalter der hl. Cäcilia lassen sich außer den früher geltend gemachten Gründen (s. Qu.Schr. 1902 S. 237 ff. und 1903 S. 321 ff.) noch weitere Anhaltspunkte aus den Eigennamen der in ihrer Passio erwähnten Personen gewinnen. In erster Linie war an ihrem Martyrium beteiligt der Stadtpräfekt Turcius Almachius. Ich habe früher a. a. O. behauptet, die Familie der Turcii gehöre zu denen, deren Mitglieder erst im vierten Jahrhundert als Inhaber hoher und höchster Beamtenstellen vorkommen. Ein sehr willkommenes Hilfsmittel, dergleichen zu kontrollieren, bietet die jetzt vollendete Prosopographia imperii Romani, worin die Namen der Beamten und sonst hervorragenden Persönlichkeiten der ersten drei Jahrhunderte alphabetisch zusammengestellt und mit den nötigen literarischen Nachweisen versehen sind. Daraus ergibt sich mit Gewißheit, daß die Familie der Turcii in den ersten drei Jahrhunderten dem Staate keinen Consul, Präfekten und dergl. zur höheren Beamtenschaft gestellt hat. Das erwähnte Werk weist aus der Zeit vor Constantin nur zwei Angehörige dieser Familie auf: eine Turcia Marcella auf einer Inschrift aus Campanien und einen L. Turcius Faesasius Apronianus, dessen Namen auf Ziegeln des Städtchens Aufidena in Samnium vorkommt. Er war also Ziegeleibesitzer, was, nach unserer Art zu reden, einen Großindustriellen bedeutet, und hatte vermutlich auch ein Municipalamt bekleidet, da

er auch als Cos. d. h. Titularkonsul bezeichnet wird. Die Herausgeber des betreffenden Bandes der Prosopographie, v. Rohden und Dessau, halten ihn, wie das auch nicht anders sein kann, für einen Ahnherrn des Stadtpräfekten von 363[1]) und der übrigen späteren Turcier. Das dürfte genügen, um die Ansicht zu begründen, die Turcier seien im dritten Jahrhundert eine in Samnium oder Campanien ansässige reiche Familie gewesen, deren Sprößlinge im vierten Jahrhundert auch zu den höchsten Staatsämtern emporstiegen, vorher aber nicht, und es kann nunmehr vernünftigerweise nicht mehr davon die Rede sein, den Richter über Cäcilia und ihre Genossen und also auch Cäcilia selbst ins dritte oder gar ins zweite Jahrhundert hinaufzurücken.

Zu denjenigen Personen, welche aus Anlaß des Martyriums der hl. Cäcilia und ihrer beiden Genossen das Christentum annahmen, gehörte nach cap. 23 der Passio der vir clarissimus Gordianus. Welche Stelle er bekleidet habe, wird nicht näher angegeben, jedenfalls war er senatorischen Ranges. Er wurde mit mehr als 40 Personen vom zeitigen Papste im Hause der Cäcilia getauft. Der Beiname Gordianus, abzuleiten entweder vom Flusse Gordus oder der Stadt Gordiacum, beides in Kleinasien, kommt, wie die citierte Prosopographie ebenfalls ausweist, erst vor, nachdem ein Träger desselben sich zur Kaiserwürde emporgeschwungen hatte; vorher nicht[2]). Also muß dieser Gordianus vir cl. wohl auch erst im vierten Jahrhundert gelebt haben. Dazu kommt, daß wir einen Märtyrer des Namens aus der Zeit Julians kennen[3]).

---

1) Prosopographia imp. Rom. Berlin 1898. p. III. pag. 343.

2) L. c. p. II. pag. 120.

3) Er wurde im Coemeterium des nicht weiter bekannten Märtyrers Epimachus beigesetzt, der aber nicht sein Zeitgenosse war, und wird darum an demselben Tage mit ihm, 10. Mai, verehrt. Seine Acta bieten Mom-

Er war unter dieſem Kaiſer Vicarius und mit der Unterſuchung gegen den Prieſter Januarius beauftragt, nahm, da er bei dieſer Gelegenheit genaue Kenntnis von der chriſtlichen Religion erlangte, dieſelbe an, wurde ſeines Amtes entſetzt, eingekerkert und enthauptet. Es kann zwar nicht behauptet werden, daß er mit dem ſoeben genannten Gordianus dieſelbe Perſon ſei, da geſagt wird, der Prieſter Januarius habe ihn getauft, jedenfalls aber gehört er der Zeit Julians an und war möglicherweiſe nicht bloß Namensvetter, ſondern Verwandter des erſteren.

5.

Ein neues Hermasfragment.

Von Prof. Dr. F. X. Funk.

Vor zwei Jahren wurde in der Quartalſchrift, 1903 S. 639 f., aus den Amherſt-Papyri ein griechiſches Fragment aus dem nur in Überſetzungen erhaltenen Schluß des Paſtor Hermä mitgeteilt, Sim. IX, 30, 3ᵇ—4ᵃ. Inzwiſchen iſt ein weiteres Stück aufgefunden worden. Es ſteht im dritten Band der Oxyrhynchos-Papyri (1903) als Nro. 404 S. 7—9, und das aus dem 3. oder 4. Jahrhundert ſtammende Blatt umfaßt auf der Vorderſeite Sim. X, 3, 2ᵇ—5ᵃ. Die Rückſeite iſt faſt ganz unleſerlich. Nur die zwei letzten Linien laſſen ſich noch einigermaßen entziffern. Sie beziehen ſich auf Sim. X, 4, 3—4 und geben die Worte der lateiniſchen Vulgata: reus ſit sanguinis eius; facite igitur, folgendermaßen wieder:

ενοχοι γειν[ονται τουτου του
αι[μ]ατος ποι[ειτε ουν

Auch auf der Vorderſeite iſt ziemlich viel verſchwunden.

---

britius I, 187 f. und die Bollandiſten, Mai, II, 552 f. Vgl. Migne P.L. t. t. 116, p. 160—180.

Doch ist im zweiten Teil annähernd noch die Hälfte zu lesen, und auch der erste Teil bietet beachtenswerte Bruchstücke. Die Herausgeber Grenfell und Hunt haben die Seite unter Beihilfe von V. Bartlet, dem das Verdienst zukommt, das Stück identifiziert zu haben, folgendermaßen gelesen und ergänzt, indem sie die zweifelhaften Buchstaben unterpunktierten:

. . . . . εν κ]ω εαν [μεν ουν
καθαρον τον οι]κον σου ε[υρωσι
μετα σου παρα]μενουσι[ν εαν δε
. . . . .]αμβαροντ[
. . . . . αποχ]ωρησουσιν . [. .
. . . . αι γαρ πα]ρθεν[οι] αυτ[αι
. . . . . α]γαπωσιν τ[. .
. . . . . λεγω αυτω]ελπ[ι]ζω [κε
. . . . .]τα . [. . .

eine Zeile verloren.

. . . . .]τας εις τ[. .
. . . . .]σαι ωσπε[ρ δε
ουτος ω παρεδωκ]ας με ου [μεμ
φεται με ουδε α]υται μεμψ[ον
ται με λεγει τ]ω ποιμενι οιδ[α
οτι δουλος το]υ θυ θελει ζη[ν
και τηρησει τα]ς εντολας τ[α]υ[τας
και τας παρθε]νους εν καθαροτη
τι καταστησει τ]αυτα ει[π]ων τω
ποιμενι παλι]ν παρεδ[ω]κεν με
και τας παρθε]νους καλεσας
. . . . . λ]εγει αυταις.

Wie man sieht, ist der Text in der zweiten Hälfte, Z. 12—22 fast vollständig und, wie man beifügen darf, auch glücklich wiederhergestellt. Es fragt sich nur, ob, wie Deißmann, der das Stück bereits in der Theologischen Literatur-

zeitung 1903 Nro. 22 wieder abdruckte, bemerkt, in Z. 2 statt ε[υρωσι, das dem invenerint des Äthiopen entspricht, nach den beiden lateinischen Übersetzungen nicht ε[χωσι zu lesen ist. In Z. 22 darf, wie Deißmann gleichfalls sah, nach den lateinischen Übersetzungen, näherhin nach der palatinischen, εκεινας eingesetzt werden.

In den Anmerkungen geben die Herausgeber noch einige Konjekturen zur ersten Hälfte bei. Z. 11 f. lasse sich vielleicht ergänzen: ταυ]τας εις τ[ον αιωνα κατοικη]σαι. Aber dabei fehlt das in domo mea, das in allen drei Übersetzungen eine Stelle hat, ebenso das libenter (= ἡδέως Sim. IX, 14, 4), das die beiden Lateiner haben, bezw. das laetantes des Äthiopen. Die Wiedergabe das semper mit εις τον αιωνα empfiehlt sich nicht nach Vis. II, 3, 3 und Sim. IX, 24, 4, den einzigen Parallelen, die etwas Ähnliches bieten, nämlich ἕως αἰῶνος, wo aber die Übersetzungen, wenigstens die mir vorliegenden beiden lateinischen nicht semper haben, sondern etwas anderes. Wir dürfen unbedingt αει setzen. Dem ut, bezw. ita ut der Übersetzungen entspricht ωστε. Demgemäß läßt sich lesen: ωστε αυ]τας εις τ[ον οικον μου ηδεως κατοικησαι αει oder, wenn der Raum Schwierigkeiten bereiten sollte, statt κατοικησαι auch οικησαι oder οικειν, ηδεως allenfalls weglassen. Das sich anschließende σαι ist hienach nicht die letzte Silbe von κατοικησαι. Den Schluß des Satzteiles bildete nach dem übereinstimmenden Zeugnis der Vulgata und des Äthiopen αει. Und da die beiden lateinischen Übersetzungen mit et fortfahren, das σ überdies zweifelhaft ist, so darf statt σαι wohl και gelesen und das nach ωσπερ folgende δε weggelassen werden.

Zu Z. 5 f. wird nach αποχ]ωρησουσιν als möglich vorgeschlagen απο σου. Die Übersetzungen reden alle vom Weggehen aus dem Haus (Vulg. Pal.), bezw. vom Verlassen des Hauses (Äth.). Das hier gebrauchte Verbum paßt zu jenem

Ausdruck, und wenn der Raum es irgendwie zuläßt, wäre zu ergänzen *εκ του οικου σου*. Die Übersetzungen bieten in dem Satzteil weiter alle protinus und demgemäß läßt sich vor dem Verbum *ευθυς* oder *ευθεως* einsetzen, und damit wäre der Nachsatz vollständig.

Aber wie lautete der Vordersatz? Hier liegt eine große Schwierigkeit vor. Der Satz lautet in den Übersetzungen: sin autem pusillum aliquid inquinationis acciderit (Vulg.); sin autem in aliquo spurca fuerit domus tua (Pal.); sin autem paululum immunda fuerit aliqua re (Aeth.). Die Vulgata hat also als Verbum acciderit. Die Herausgeber meinten, das Wort sei mit *γενηται* oder *συμβη* zu übersetzen, und da dazu das *τ* am Schluß von Z. 4 nicht stimmt, so lehnten sie die bezügliche Ergänzung ab. Läßt sich aber nicht auch an *τυχη* oder *τυγχανη* denken? Und wenn dies möglich ist, dann dürften die sechs vorausgehenden Buchstaben wohl *μικρον* gelesen werden. Das *β* mag einige Schwierigkeit bereiten. Aber es ist ja zweifelhaft, und so kann jenes Wort, das ebenso durch die übrigen Buchstaben wie durch die Übersetzungen nahe gelegt wird, schwerlich als unmöglich erscheinen. Die weitere Ergänzung würde sich ergeben, wenn man das pusillum aliquid der Vulgata mit *ολιγον τι* oder nach den Herausgebern mit *ελαχιστον τι* übersetzte. So gewinnen wir einen Text, der des näheren mit der Vulgata, im allgemeinen aber auch mit den zwei anderen Übersetzungen übereinstimmt. Nur der erste in Z. 4 lesbare Buchstabe, das *α*, findet dabei keine Berücksichtigung. Läßt sich aber nicht etwa mit einem Schreibfehler rechnen? Ich möchte diese Frage nicht unbedingt mit Nein beantworten.

Zu Z. 7 f. wird vermutet: *παντα πασιν ουκ α]γαπωσιν τ[ην ρυπαροτητα*, aber auch bemerkt, das Substantiv entspreche ohne Zweifel dem Adjektiv in Z. 4, das nicht *ρυπαρος* gewesen

zu sein scheine. Da aber, wie sich ergab, in Z. 4 wohl *μιαρον* zu lesen ist, so ließe sich Z. 7 f. *τ[ο μιαρον* oder *τ[ον μιασμον* ergänzen, und so wäre auch dieser Satz vollständig.

Z. 9 läßt sich, wie bereits Deißmann bemerkte, nach den Übersetzungen ergänzen: *εναρεστησειν με αυ]τα[ις*

An diese Worte schließt sich in allen drei Übersetzungen unmittelbar an, was oben als Inhalt der zweiten Hälfte von Z. 11 erkannt wurde: *ωστε αυτας κτλ.* Der verlorenen Zeile Z. 10 und dem Anfang von Z. 11 entspricht somit in den Übersetzungen nichts. Man vermißt an der Stelle auch nichts nach dem Kontext. Unter diesen Umständen dürfte anzunehmen sein, daß uns von dem Hermastext hier nichts verloren ging, und da wir demgemäß für jenen von der Stelle absehen dürfen, so wären im vorstehenden auch für die erste Hälfte der Seite die Lücken ausgefüllt. Ich verhehle mir nicht, daß die Restitution an ein paar Stellen Bedenken unterliegen mag. Da aber schwerlich alle Zweifel zu überwinden sind, durfte deswegen ein Versuch nicht unterbleiben.

6.

Die Mauer des Agrippa.

Von G. Gatt, apost. Missionar in Gaza.

Unter der Mauer des Agrippa versteht man die dritte Nordmauer Jerusalems, deren Bau zwischen 42 und 56 n. Chr. zustandekam. Jene Palästinologen, welche während der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts schrieben, rückten dieselbe sehr weit nach Norden hinauf. Dagegen traten jene Palästinologen, welche während der zweiten Hälfte des genannten Jahrhunderts den Ton angaben, mit viel Eintracht in dieser Frage den

Rückzug an, indem sie die interessante Entdeckung machten, daß die Mauer des Agrippa der Richtung nach mit der heutigen Nordmauer der Stadt zusammen falle. Dieselben glaubten nämlich annehmen zu dürfen, daß der Turm Psephina an der Stelle der Goliaths-Burg in der N.W.Ecke der heutigen Stadt lag und daß unter den königlichen Höhlen des Josephus die Bezetha-Steinbrüche zu verstehen seien; darin hatten sie ohne Zweifel recht. Daraus glaubten sie nun schließen zu dürfen, daß die Mauer des Agrippa von der N.W.Ecke der heutigen Stadt gerade aus über das Damaskus-Tor zur N.O.Ecke derselben hinzog. Dieser Schluß geht nun allerdings etwas über die Prämissen hinaus; dennoch wird derselbe heutzutage von den Paläſtinologen fast allgemein anerkannt, derart, daß man dieser Frage gar keine Aufmerksamkeit schenkt, als ob dieselbe schon abgetan wäre. Soweit sind wir nun allerdings nicht und jene Paläſtinologen, welche die Sache ernst nehmen wollen, sollen auch in nebensächlichen Dingen Unrichtigkeiten vermeiden. Dieser Grundsatz kommt unter anderen auch bei der Agrippa-Mauer in Anwendung; denn die jetzt herrschende Meinung ist nicht ganz richtig.

Dieser Ansicht ist auch P. Germer-Durand, dessen „haute autorité“ P. Lagrange rühmt. Derselbe schreibt: „Die meisten Archäologen nehmen an, daß diese Mauer der Richtung der heutigen Nordmauer der Stadt folgte. Meines Erachtens lag sie merklich ferne davon, namentlich an der Westseite. Die dritte Mauer zog vom Hippikus nordwärts zum Turm Psephina. Die N.W.Ecke der Stadt liegt nicht nördlich sondern nordwestlich vom Hippikus; auch findet man dort keine Spur vom Turm Psephina. Ziehen wir eine gerade Linie vom Turme Hippikus nach Norden, so gelangen wir zu dem kleinen jüdischen Dorfe in der Nähe des Damaskus-Tores. Daselbst

liegt ein allſeitig behauener Felsrücken, der ſich merkbar über die Umgebung erhebt. Conder ſucht daſelbſt das hl. Grab. Hier ſtand der Turm Pſephina; man findet noch Spuren davon. Von hier zog die Mauer an der Jeremias-Grotte vorbei zum Herodestor hin". (Echos d'Orient. 1903. Nro. 40. 171). Wir haben es hier nicht mit einem wiſſenſchaftlichen Fortſchritt, ſondern mit einem wiſſenſchaftlichen Rückſchritt zu tun. Die Lage des Turmes Pſephina an der N.W.Ecke der heutigen Stadt ſteht wiſſenſchaftlich feſt; die Einwendungen des P. Germer-Durand dagegen ſind haltlos. Der Turm Pſephina hatte nach Joſephus (b. V. 4. 3. 160) eine nordweſtliche Lage und eine umfaſſende Ausſicht. P. Germer-Durand hat wieder einmal bewieſen, daß es ihm an geſundem Sinne im hohen Grade fehlt; dennoch hat er Recht, wenn er behauptet, daß die Mauer des Agrippa der Richtung nach nicht vollſtändig mit der heutigen Nordmauer der Stadt zuſammenfalle.

Ich habe ſchon zu wiederholten Malen darauf aufmerkſam gemacht, daß die Mauer des Agrippa nicht am Damaskus-Tor, ſondern etwas weiter draußen vorbeizog. (Vergl. Herders Konverſations-Lexikon. Jeruſalem). Diesbezüglich wurde von einem Rezenſenten der Wunſch ausgeſprochen, ich möchte die Beweiſe dafür mitteilen. Dieſer Wunſch iſt billig; darum ſoll demſelben hiemit entſprochen werden. Der hierauf bezügliche Text des Joſephus lautet alſo: „*τῷ τρίτῳ (τείχει) δ' ἀρχὴ ἦν ὁ Ἱππικὸς πύργος, ὅθεν μέχρι τοῦ βορείου κλίματος κατετεῖνον ἐπὶ τὸν Ψήφινον πύργον, ἔπειτα καθῆκον ἀντικρὺ τῶν Ἑλένης μνημείων, καὶ διὰ σπηλαίων βασιλικῶν μηκυνόμενον ἐκάμπτετο μὲν γωνιαίῳ πύργῳ κατὰ τὸ τοῦ γναφέως προσαγορευόμενον μνῆμα, τῷ δ' ἀρχαίῳ περιβόλῳ συνᾶπτον εἰς τὴν Κηδρῶνα καλουμένην φάραγγα κατέληγεν*". (b. V. 4. 2. 147.). „Die dritte Mauer begann am Turme Hippikus und erſtreckte ſich nordwärts bis zum Hippikus, dann zog ſie

weiter dem Grabmale der Helena gegenüber und verlängerte sich durch die königlichen Höhlen, bog sich zum Eckturm beim Grabmale des Walkers, schloß sich an die alte Mauer an und endete im Kedron-Tale." Es braucht wohl kaum darauf aufmerksam gemacht zu werden, daß wir den Hippikus am Jaffa-Tore, den Psephinus an der Stelle des Hauses der Schulbrüder, das Grabmal der Helena in den Königsgräbern und die königlichen Höhlen in den Bezetha-Steinbrüchen suchen. Die Lage des Eckturmes und des Grabmales des Walkers können wir nicht genau angeben; doch glauben wir beide in der Nähe des Teiches der Pilgerin (birket el hadsche) suchen zu dürfen. Nach diesen Voraussetzungen lassen wir nun die Beweise dafür folgen, daß die Mauer des Agrippa nicht am Damaskus-Tore, sondern etwas weiter draußen vorbeizog.

1. Erster Beweis. Zog die Mauer vom Turme Psephinus aus in gerader Linie ostwärts über das Damaskus-Tor zum Eckturm, so sind zwischen diesen zwei Punkten keine Orientierungs-Punkte nötig. Nun nennt aber Josephus zwischen dem Psephinus und dem Eckturm zwei Orientierungs-Punkte nämlich das Grabmal der Helena und die königlichen Höhlen. Also zog die Mauer vom Psephinus, nicht in gerader sondern in ungerader Linie zum Eckturm nach Osten.

2. Zog die dritte Mauer über das Damaskus-Tor, so liegen die zwei mittleren Orientierungs-Punkte der eine gerade hinter dem andern. Nun ist es aber ungereimt, zwei gerade hinter einander gelegene Orientierungs-Punkte anzugeben.

3. Das Mauerstück, das dem Grabmahle der Helena gegenüberlag, ist nach der Beschreibung des Josephus verschieden von dem Mauerstücke, das durch die königlichen Höhlen zog. Beweis dafür ist die Partikel *καί*. Die Mauer zog vom Psephinus an dem Grabmale der Helena gegenüber vorbei und verlängerte sich dann durch die königlichen Höhlen. Führt

man die Mauer über das Damaskus-Tor, so fallen beide Mauerstücke zusammen.

4. Ging die Mauer über das Damaskus-Tor, so ist das Grabmal der Helena als Orientierungs-Punkt viel zu weit entfernt.

5. Nach der Angabe des Josephus machte die Mauer am Ende der königlichen Höhlen eine Biegung (ἐκάμπτετο sie bog sich). Führt man die Mauer über das Damaskus-Tor, so kann zwischen den königlichen Höhlen und dem Eckturm von einer Biegung keine Rede sein.

6. Nach der Angabe des Josephus war das Grabmal der Helena von den Frauentürmen an der dritten Mauer drei Stadien entfernt d. i. nach Guérin (Jerus. 279) 555 Meter. Nun beträgt aber die Entfernung des genannten Grabmales vom Damaskus-Tore 770 Meter. Anstatt mit Guérin daraus zu schließen, daß die Königsgräber nicht das Grabmal der Helena sein können, muß man vielmehr sagen, daß die Frauentürme nicht am Damaskus-Tore, sondern 215 Meter weiter draußen lagen.

7. Nach der Angabe des Josephus betrug die Entfernung des Skopus von den Frauentürmen 7 Stadien. Rechnet man auch diese Entfernung erst von der Vorstufe des Skopus an, so bleiben wir mit den Frauentürmen immer noch 200 Meter außerhalb des Damaskus-Tores. Die genannten Türme lagen also nicht am Damaskus-Tore, sondern 200 bis 215 Meter weiter draußen.

8. Der Umfang der Stadt betrug nach der Angabe des Josephus zur Zeit des Titus 33 Stadien. Dehnte sich die Stadt damals am Damaskus-Tore weiter nach Norden aus, so kommen wir dieser Angabe näher, als wenn wir die dritte Mauer über das Damaskus-Tor führen.

9. Ging die Mauer des Agrippa über das Damaskus-

Tor, so können wir die untere Neustadt des Josephus nicht unterbringen. Auf dem Westhügel lag sie nicht, denn dort befand sich die obere Neustadt; auch auf dem Bezetha können wir sie nicht suchen, denn Josephus nennt denselben allerdings etwas ungenau den höchsten Hügel. Also bleibt für die untere Neustadt keine andere Lage übrig, als die Gegend am Damaskus-Tore innerhalb und außerhalb desselben.

10. Der Einschlußwall des Titus ging ohne allen Zweifel durch den Bezetha-Steinbruch, nicht über den Bezetha. Nun durchzog aber dieser Wall nach der Angabe des Josephus die untere Neustadt; also mußte dieselbe wenigstens teilweise außerhalb des Damaskus-Tores liegen.

11. Jerusalem hatte nach der Angabe des Tacitus zickzackförmige Mauern d. h. Mauern mit aus- und einspringenden Winkeln, um die Verteidigung zu erleichtern. Nun können wir aber dergleichen Mauern nur an der Nordseite der Stadt suchen; den Abhängen entlang kann von zickzackförmigen Mauern keine Rede sein, wohl aber waren solche an der Nordseite möglich und auch Bedürfnis. Folgte die Mauer des Agrippa der heutigen Nordmauer, so konnte von zickzackförmigen Mauern kaum die Rede sein.

12. Vom strategischen Standpunkte aus war es sehr angezeigt, die gerade Linie zu vermeiden und den Felsrücken westlich von St. Stephan und den Außer-Bezetha östlich davon einzuschließen.

13. Dazu kommt noch, daß die Gegend außerhalb des Damaskus-Tores mächtige Schuttmassen aufweist, während in der weiteren Umgebung vielfach die rote Erde zu Tage tritt. Beim Baue des syrischen Patriarchates, des deutschen Hospizes St. Paul u. des Dominikaner-Conventes konnte man diesbezüglich Beobachtungen machen.

Wir glauben nun nachgewiesen zu haben, daß die Mauer

des Agrippa zur Zeit des Titus nicht über das Damaskus-Tor ging, sondern 200 bis 215 Meter weiter draußen vorbeizog. Über den eigentlichen Mauerzug können wir nur Vermutungen anstellen, da bisher leider keine Überreste davon aufgefunden wurden. An der Ecke neben dem Salvator-Kloster, wo die Mauer jetzt einwärts springt, sprang die Mauer des Agrippa auswärts, zog eine Strecke weit der jetzigen Fahrstraße entlang, wendete sich dann in beständigen Zickzacken nordwärts, umschloß so das von P. Germer-Durand erwähnte Judendörflein, den Felsrücken westlich von St. Stephan und den Außen-Bezetha östlich davon und zog dann in der Richtung von Norden nach Süden durch den Bezetha-Steinbruch zum Herodes-Tor hin, wo sie eine Biegung nach Osten machte.

Schließlich wäre noch eine Einwendung abzuweisen. Dieselbe lautet also: „Dem Gesagten zufolge ging die Mauer des Agrippa nicht über das Damaskus-Tor, die zweite Mauer des Josephus auch nicht; was sollen wir nun mit dem Damaskus-Tor anfangen, dessen Unterbau in hohes Altertum hinaufreicht"? Jerusalem hatte schon zur Zeit der Könige von Juda eine dritte Mauer, welche über das Damaskus-Tor ging. Es handelt sich hier, um die sogenannte Mauer des Manasse. Der Beweis dafür gehört nicht zu obigem Thema; darum übergehen wir denselben.

II.

Rezensionen.

1. Zur **Verständigung über „Bibel und Babel"**, von Dr. **Johannes Nikel**, o. ö. Prof. an d. Univ. Breslau. Breslau, Goerlich, 1903. 104 S. kl. 8.
2. **Babel und Bibel.** Ein populärer Vortrag von **Gottfried Hoberg,** Dr. d. Phil. u. Theol., o. Professor der Univ. Freiburg i. B. Freiburg, Herder 1904. 35 S. gr. 8°.
3. Theologie u. Assyriologie im Streite um **Babel und Bibel** von **Otto Weber.** Leipzig, Hinrichs, 1904. 31 S. 8°.

Die Schriften von Nikel und Hoberg verfolgen beide populäre Zwecke. Sie unterscheiden sich dadurch von einander, daß Hoberg auch den geschichtlichen Verlauf und die Ergebnisse der assyrisch-babylonischen Forschung kurz skizziert, während Nikel sofort auf die bekannten Probleme des Bibel-Babel-Streites eingeht, diese aber dann wesentlich ausführlicher als Hoberg behandelt. Beide Schriften verdienen warme Empfehlung. — Otto Webers Broschüre befaßt sich weniger mit den Problemen der in Frage stehenden Kontroverse, als mit ihrer Geschichte. In der Hauptsache sucht W. in seiner Schrift Hugo Winckler's Theorie über die altorientalische Weltanschauung als Schlüssel zum Verständnis der altorientalischen Geschichte und als Leitstern künftiger Forschungen über hebräische Geschichte zur Geltung und Anerkennung zu bringen.

Vetter.

Die **Prophetennamen des Alten Testamentes.** Ein Beitrag zur Theologie des A. Test. von P. **Elred Laur** S. O. Cist. Dr. theol.

Freiburg (Schweiz), Universitätsbuchhandlung (B. Veith) 1903, VI. 164 S. gr. 8°. Preis: 4 M.

Die Aufschrift des Buches ist einigermaßen irreführend, indem es scheinen könnte, als ob von den Namen der einzelnen Propheten gehandelt werden solle. Der Verf. hätte daher wohl richtiger getan, dem S. 7 von ihm selber geäußerten Bedenken Raum zu geben und an die Stelle von „Namen" das Wort „Titel" oder „Bezeichnungen" zu setzen, wenn nicht etwa lieber gesagt werden wollte: „Die Namen des alttestamentlichen Propheten".

Ungefähr die Hälfte der Schrift befaßt sich mit den Titeln nabi', ro'eh, chozeh und ihren gegenseitigen inneren Verhältnissen. Der Verf. unterzieht insbesondere die von R. Krätzschmar in seiner Schrift über „Propheten und Seher in Israel" (1901) vorgetragenen Ansichten einer eingehenden und gründlichen Prüfung. L. kommt zum Ergebnis, daß innerhalb des Geltungsbereiches der Bezeichnung nabi' unterschieden werden muß zwischen primären und sekundären Propheten. Der primäre Prophet, der nabi' im eigentlichen Sinne, ist auch ein ro'eh oder ein chozeh, d. h. ein Empfänger göttlicher Offenbarungen, was von den nebi'im, den Prophetensöhnen, sekundären Propheten, nicht gilt. Der begriffliche Inhalt des Namens nabi' schließt ein doppeltes Moment in sich: ein Moment der Rezeption, insofern der Prophet göttliche Offenbarung empfängt, und ein Moment der Aktivität oder Spontaneität, insofern er die vom Herrn erhaltenen Offenbarungen dem Volke verkündet. Nur der Name nabi' umfaßt beide Momente, die übrigen Bezeichnungen gehören je teils der einen, teils der anderen Katagorie an, so die Bezeichnungen der Propheten als Seher, Schauer, Späher u. s. w. der ersteren, die Titel: Sprecher, Hirte, Mann Gottes, u. s. w. mehr der zweiten.

Die Untersuchung ist mit gründlichem Fleiß und großer Gelehrsamkeit geführt, aber sie dürfte wohl noch etwas klarer gehalten sein; die jeweilige eigene Auffassung, welche der Verf. abweichenden früheren Anschauungen gegenüber vertreten will, sollte plastischer hervortreten, namentlich auch durch entsprechende Rekapitulationen am Schlusse der einzelnen Abschnitte. Vetter.

Exegetisches zur Inspirationsfrage. Mit besonderer Rücksicht auf das Alte Testament von **Franz von Hummelauer** S. J., Freiburg i. B., Herder, 1904. X. 138 S. gr. 8°. M. 3. (Biblische Studien, IX, 4).

Die Schrift zählt zu den bedeutsamsten Erscheinungen der katholischen exegetischen Literatur aus neuester Zeit. Dem alttestamentlichen Exegeten zumal — dies war wenigstens unser Gefühl bei der Lektüre des Buches — ist es aus der Seele geschrieben.

Die Untersuchung ist in drei Teile gegliedert. Der erste Teil, S. 1—49, befaßt sich mit „den literarischen Arten alttestamentlicher Erzählung". Der Gedanke, den v. H. hier entwickelt, daß nämlich die Deutung jeder kanonischen Schrift in erster Linie von ihrem literarischen Charakter auszugehen habe, muß die Zustimmung jedes Exegeten finden. Der Sinn, welchen von H. mit diesem, wir dürfen wohl sagen, unmittelbar evidenten Satz verbindet, ist in kurzem folgender: Die inspirierten Texte sind alle wahr, aber nicht alle im gleichen Sinne wahr, vielmehr entspricht der Charakter ihrer Wahrheit dem ihrer literarischen Art. Die dichterischen, die geschichtlichen, die prophetischen Bücher der hl. Schrift sind alle wahr und irrtumslos, aber der Begriff der Wahrheit ist ein anderer, je nachdem er von einer Dichtung oder von einem Geschichtsbuche oder einer prophetischen Rede ausgesagt wird. Demnach darf in einem biblischen Stücke, das als Parabel verfaßt ist, nicht geschichtliche Wahrheit gesucht werden, ebenso darf ein Bericht, der auf volkstümliche Tradition zurückgeht, nicht mit dem Maßstabe einer geschriebenen, den in ihr berichteten Ereignissen gleichzeitigen Urkunde gemessen werden. Es ist somit die erste Aufgabe richtiger Exegese, ein biblisches Buch auf seine literarische Art zu prüfen und dann nach den für die betreffende literarische Art geltenden Gesichtspunkten zu beurteilen. Die Bestimmung der literarischen Art aber ist keine dogmatische Aufgabe, sie geschieht einfach nach den allgemein anerkannten Regeln der Stilistik. Hat diese Prüfung erwiesen, daß es die Intention des inspirierten Autors war, Geschichte zu schreiben, dann ist der Exeget berechtigt und verpflichtet, das Buch als ein geschichtliches zu deuten. Hiebei

gilt aber noch die weitere formale Forderung, die biblische Geschichtschreibung nach denjenigen formalen Gesetzen zu beurteilen, welche für die antike Historiographie überhaupt gegolten haben. Mit vollem Rechte betont v. H. S. 14, wer der Eigenart griechischer Geschichtschreibung gerecht werden wolle, dürfe nicht vergessen, „daß man die Geschichte den Künsten beizählte und der Obsorge einer Muse befahl". Dieser Grundsatz gilt nach seinem formalen Sinne auch für die hebräische Geschichtschreibung: wir müssen sie messen und ihre Werke verwerten nach denjenigen formalen Voraussetzungen, die für die alte orientalische Geschichtschreibung maßgebend waren.

Einige speziellen Punkte aus den Ausführungen v. H's zu berühren, möge uns gestattet sein. Der Verf. glaubt für die Unterscheidung zwischen strenger Geschichte und bloßer Volksüberlieferung, welche der Exeget notwendig machen muß, auf ein ausdrückliches Zeugnis der hl. Schrift selber sich berufen zu können, nämlich auf das Wort Tolĕdoth in den Überschriften der einzelnen Genesis-Perikopen. Daraus, daß der Name Tolĕdoth später, vom Buche Exodus ab, nicht mehr gebraucht wird, möchte v. H. folgern, daß er in der Genesis wirklich die Volkstradition im Unterschied von der strengen Geschichte bedeute. Wir teilen zwar auch die Auffassung v. H.'s, daß die Berichte der Genesis in erster Linie auf Volksüberlieferung ruhen, aber jene Deutung des Wortes Tolĕdoth vermögen wir nicht als begründet zu erachten. Einmal glauben wir, daß nicht bloß für die Genesis, sondern auch für die übrigen pentateuchischen Bücher der geschichtlich-erzählende Stoff vorzugsweise aus der Volksüberlieferung geschöpft ist, und sodann will uns scheinen, daß ein Wort für „Volkstradition" im hebräischen Altertum gar nicht erwartet werden darf, weil eben der Begriff fehlte, denn die formale Scheidung zwischen Geschichte und Volksüberlieferung war der hebräischen Geschichtschreibung schwerlich je zum Bewußtsein gekommen. Immerhin glauben wir, daß v. H. mit seiner philologischen Deutung des Wortes Tolĕdoth auf richtigem Wege ist, nur sollte es nicht heißen „Volkstradition", sondern „Familiengeschichte". Zwischen Familiengeschichte und Volksge-

schichte hat die hebräische Geschichtschreibung tatsächlich wohl unterschieden.

In dem Abschnitte, der die literarische Art der Erzählung behandelt, scheidet v. H. diese in drei Klassen: geschichtlich, didaktisch, episch. Diese Teilung ist ja gewiß richtig, soweit es sich um die antik-klassische Literatur handelt. Aber in der jüdisch-hebräischen Literatur ist noch eine Klasse nachzuweisen, die sich mit jeder der obigen drei Kategorien kreuzt: es ist die nachexilische Haggada, die etwa dem entsprechen dürfte, was v. H. S. 5. „historisch-episch-didaktische Erzählung" nennt. Diese speziell jüdische Literaturgattung wird zwar später in dem Abschnitte über den „Midrasch" (S. 39—43) behandelt, aber sie wäre doch wohl auch in die obige Teilung einzugliedern gewesen. Denn von den Beispielen, welche v. H. S. 8. 9. als biblische Belege epischer Stücke anführt, ist eines, nämlich die Beschreibung der ägyptischen Plagen im Buche der Weisheit (Kap. 16—19), sicher haggadisch, indem hier die ägyptisch-jüdische Haggada zum Pentateuch vorliegt, und damit der tatsächliche Beweis geliefert wird für das Bestehen einer kanonischen Haggada. Auch bezüglich derjenigen literarischen Art, welche v. H. als die „prophetische" einführt, können wir seine Auffassung nicht für völlig zutreffend halten. v. H. setzt nämlich (S. 43. 44) „prophetische" und „apokalyptische" Sprache einander gleich. Dies scheint uns nur insofern richtig zu sein, als der Apokalyptiker (soweit es sich um die kanonische Apokalyptik handelt) immer auch Prophet ist, nicht aber ist der Prophet notwendig auch Apokalyptiker. Die Unterscheidung ist deshalb nicht ohne Bedeutung, weil sie bei dem prophetischen Buche Daniel für die richtige Würdigung seiner literarischen Art zur Sprache kommen muß.

Das Hauptproblem des zweiten Abschnittes (betitelt die „menschliche Seite der Inspiration" S. 50—98) bildet die Frage nach dem Verhältnisse von Bibel und Profanwissen. Das Ergebnis der Untersuchung ist: Die Bibel als inspiriertes Buch will nicht neue Aufklärung über Gegenstände des Profanwissens geben, vielmehr „hat Gott die Profanwissenschaft ihrer naturgemäßen, langsamen Entwicklung überlassen; das bekundet deren gesamte Entwicklungs-

geschichte vom grauen Altertum bis in die neuere Zeit" (S. 94). Diesen allgemeinen Grundsatz nun wendet v. H. auch auf die in der hl. Schrift enthaltenen Berichte über rein geschichtliche Vorgänge an. Wir begrüßen schon die Tatsache, daß ein so hervorragender und so verdienter katholischer Exeget, wie v. Hummelauer, die Diskussion über diese, wie jeder Exeget weiß, besonders heikle Frage eröffnet hat, mit großer Freude. In den Einzelheiten freilich, auf die hier einzugehen nicht möglich ist, wird noch manches zu erörtern sein, bis diese für die positiv gerichtete, gläubige Exegese so wichtige methodische Frage, inwieweit einem inspirierten Geschichtsbuche gegenüber die historische Kritik Raum und Berechtigung hat, ihre klare Lösung erhalten haben wird.

Mit dem ebengenannten Problem eng verwandt, aber doch weniger verwickelt, ist das im dritten Hauptteil (S. 99—129) erörterte, „die Frage nach den Verfassern inspirierter Bücher". Es handelt sich darum, den wissenschaftlichen Wert zu bestimmen, der den traditionellen Zeugnissen über die Autoren der einzelnen alttestamentlichen Bücher zukommt. Diese Zeugnisse scheiden sich in zwei Klassen: biblische und außerbiblische. Die erstere Klasse ist insbesondere durch das Neue Testament vertreten, und die Frage muß dahin gehen, welche Bedeutung diesen Zeugnissen in wissenschaftlicher Hinsicht eigne. Die Antwort darf und muß in Übereinstimmung mit dem im zweiten Teile gewonnenen Kanon lauten, daß „auch bei Namhaftmachung alttestamentlicher Autoren die neutestamentlichen Autoren den volkstümlichen Anschauungen ihrer Zeit folgten" (S. 89). Die andere Klasse, die der außerbiblischen Zeugnisse, ist vertreten einerseits durch die patristische, andererseits durch die rabbinische Literatur. Da aber der Ausgangspunkt auch für die erstere Kategorie im rabbinischen Schriftentum liegt, so muß schließlich die Wertung der patristischen Bezeugung bedingt sein durch die ihrer Quelle, der jüdisch-rabbinischen Überlieferung.

Vetter.

Das Buch Job. Als strophisches Kunstwerk nachgewiesen, übersetzt und erklärt von **Joseph Hontheim** S. J., Freiburg, Herder,

1904. VII. 365 S. 8°. Preis M. 8. (Bibl. Studien, IX, 1—3).

Dieſes Werk will das Buch Job in erſter Linie von einem ganz beſtimmten Geſichtspunkte aus erklären, nämlich von dem der logiſchen Gliederung und künſtleriſchen Anordnung. Da aber dieſer Geſichtspunkt einerſeits bei einem Buche, wie Job, gerade die Hauptſache iſt, und da anderſeits ſeine Aufhellung notwendig auch die Erklärung der ſachlichen und ſprachlichen Beziehungen fordert, ſo dürfte die vorliegende, nach origineller Methode ausgeführte Bearbeitung des Buches Job für weite Kreiſe einen eigentlichen Kommentar geradezu erſetzen.

Der Verfaſſer hat ſein Buch in drei Teile zerlegt: Die Prolegomena (S. 3—76), den Kommentar (S. 77—292) und die Überſetzung (S. 293—365). Die Prolegomena beſchäftigen ſich naturgemäß mit den Einleitungsfragen, unter denen jedoch auffallenderweiſe das Problem der Abfaſſungszeit gar nicht berührt wird. Eingehend prüft der Verf. u. a. das Problem der Integrität (namentlich auch die Frage nach der Urſprünglichkeit der Elihu-Reden). Mit beſonderem Intereſſe aber, und, dürfen wir wohl vermuten, als Lieblingsproblem verfolgt H. die künſtleriſche Struktur des Buches, näherhin ſeine ſtrophiſche Gliederung, bezüglich deren er zum Teil ganz neue Geſichtspunkte eröffnet. Dieſer Strophentheorie nun vermag ich nur mit Vorbehalt zuzuſtimmen. Vor allem die Auffaſſung der einzelnen Reden als choriſcher Dichtungen möchte ich, wenn dieſe Charakteriſierung im formellen Sinne gemeint ſein ſollte, unbedingt ablehnen. Daß die Pſalmen choriſche Struktur haben, und daß Zenner, auf deſſen Vorgang der Verf. (S. 55) ſich beruft, ganz auf dem richtigen Wege war, da er dieſe Struktur entdeckt und nachgewieſen hat, das geben auch wir zu, aber daß die Reden des Buches Job, die doch Dialoge und zum Teil gar nur Monologe ſein ſollten, vom Dichter ſelber als Chorlieder gedacht und angelegt ſeien, davon vermögen wir uns nicht zu überzeugen. Wenn wir jedoch von dieſer, zudem durchaus nebenſächlichen Bezeichnung der poetiſchen Struktur abſehen, ſo glauben wir immerhin ſachlich als wichtige, und zum Teil neue Ergebniſſe der Unterſuchung des Verf. folgende Punkte anerkennen zu dürfen:

erstens jede Rede des Buches Job ist strophisch angelegt; zweitens die Rede zerfällt niemals unmittelbar in lauter Einzelstrophen, sondern immer nur in Strophengruppen, verbunden mit Einzelstrophen; drittens die Rede teilt sich in mehrere Reihen von Strophenpaaren, wobei jedes mal zwischen zwei Reihen eine isolierte Strophe, d. h. eine solche, der kein zweites Paar entspricht, die sog. Zwischenstrophe, steht, bestimmt, die einzelnen Strophenreihen unter einander abzugrenzen.

Diese strophische Beschaffenheit des Buches Job entdeckt und nachgewiesen zu haben, scheint uns das Verdienst des Verf. zu sein. Im einzelnen aber haben wir gegen seine Ausführungen noch manche Bedenken. Dieselben betreffen vor allem die v. H. gebrauchte Terminologie. H. unterscheidet nämlich als metrische Größen: Stichen (Reihen), Zeilen, Strophen. Die letzteren zerfallen für ihn wieder in solche Strophen, die ausschließlich aus Zeilengruppen und solche Strophen, die aus Zeilengruppen und „Einzeilern" bestehen. An dieser Terminologie befremdet uns die Gleichsetzung von Zeile und Vers, bezw. die Scheidung zwischen Zeile und Stichus. Der Stichus ist doch wohl, schon nach der geschichtlichen Entwicklung der äußerlichen Schreibung nichts anderes als die Zeile, und die letztere ein Teil des Verses, nicht aber der Vers selber, wenigstens nicht in der hebräischen Poesie. Die Bezeichnung „Einzeiler" erscheint uns daher auf hebräischem Boden als unzutreffend, weil eben jeder hebräische Vers mindestens zwei Parallelglieder haben muß, die doch am richtigsten nach der Geschichte ihrer Schreibung als Zeilen oder Stichen bezeichnet werden. In der antik-klassischen, sowie in der modernen Poesie kann man von „Einzeilern" reden, und darunter den Vers verstehen, im Hebräischen aber nicht. Ein weiteres Bedenken gilt der Annahme von sog. „Einzeilern" innerhalb des Strophenbaues. Wir vermissen irgend eine klare Angabe der Kriterien, an denen ein Vers neben den Strophenpaaren als „Einzeiler" zu erkennen ist. Die präzise Kennzeichnung des „Einzeilers" scheint uns für das gesamte System des Verf. deshalb so notwendig, weil die weitere Scheidung zwischen symmetrischen und asymmetrischen Strophen, sowie die beiden

Symmetriegesetze S. 56. 57 auf der Voraussetzung von Einzeilern neben den Zeilengruppen ruhen.

Der Kommentar, welcher den zweiten und umfangreichsten Teil des Gesamtwerkes bildet, ist nach einem bestimmten, für jede Rede gleichmäßig geltenden Schema sehr übersichtlich geordnet: er enthält regelmäßig vier Abschnitte: 1. Textkritik, 2. Erläuterungen (sprachliche und sachliche Erklärungen zu den einzelnen Versen und Worten des hebräischen Textes, denn dieser wird zu Grunde gelegt), 3. Analyse (Zergliederung der Rede nach logischen und künstlerischen Gesichtspunkten, Aufzeigung des Strophenbaues), 4. Schlußbemerkungen (Nachträge begründenden oder erläuternden Gehaltes zur literarischen Beurteilung der Rede). S. 286—291 folgt eine Reihe von tabellarisch-statistischen Übersichten zum Aufbau des Buches Job. Die Übersetzung, der dritte Hauptteil, schließt sich gleich den Erläuterungen an den (kritisch gesichteten) hebräischen Text an. Dieselbe leistet das, was der Übersetzer laut Vorwort angestrebt hat, sie ist getreu, in fließendem Deutsch gehalten und klar verständlich; besondere Vorzüge der Übersetzung erblicken wir noch einerseits in der übersichtlichen Markierung der strophischen Gliederung und anderseits in dem gefälligen, flüssigen, zwischen jambischem, trochäischem und anapästischem Tonfall wechselnden Rhythmus der deutschen Wiedergabe. Vetter.

Der Brief an die Galater erklärt von F. S. **Gutjahr**, Universitätsprofessor. Graz, Styria 1904. 232 S. Preis: 3.50 Mk.

Der Autor dieses Kommentars hat im J. 1903 eine Erklärung des Matthäusevangeliums und im J. 1904 eine solche der Evangelien nach Markus und Lukas publiziert. Auf die Übersetzung ist dabei alle Sorgfalt verwendet; außerdem sind je die beigegebenen erklärenden Anmerkungen und Erläuterungen sehr reichhaltig und wirklich in hohem Grade geeignet, dem Leser das Verständnis des Inhalts zu vermitteln; die den beiden Bändchen eingefügten Bilder erscheinen gleichfalls als zweckdienlich. Die Erklärung der paulinischen Briefe hat G. auch in Angriff genommen; dieselbe soll etwa 20 Hefte oder 6 Bände umfassen. Vom ersten

Band kamen Heft 1 und 2 bereits zur Veröffentlichung; sie enthalten eine Auslegung der beiden Briefe an die Theſſalonicher; nunmehr bringt H. 3 und 4 eine Überſetzung und Erklärung des Galaterbriefs. Dieſer wird in drei Abſchnitten vorgeführt: hiſtoriſch-apologetiſcher Abſchnitt 1, 12—2, 21 (S. 187—253), dogmatiſch-apologetiſcher Abſchnitt 3, 1—5, 12 (S. 253—358) und moraliſch-apologetiſcher Abſchnitt 5, 13—6, 10 (S. 358—386). Der Kommentar zeichnet ſich aus durch Kürze und Bündigkeit, nicht weniger aber durch Gründlichkeit. Aus der faſt überreichen Fülle der exegetiſchen Überlieferung hat der Verf. mit glücklicher Auswahl geſchöpft; die Selbſtändigkeit ſeines Urteils macht ſich überall vorteilhaft geltend; bei Erörterung ſchwieriger Punkte begnügt er ſich nicht, die mannigfachen Vorſchläge und Gutachten anderer Gelehrten zur Sprache zu bringen, vielmehr giebt er in der Regel eine beſtimmte Entſcheidung; als Ausnahme möchte die Ausführung zu 3, 17 (S. 287 f.) konſtatiert werden, wo G. die verſchiedenartigen Löſungsverſuche erwähnt, ohne ſelbſt in aller Form Partei zu ergreifen. In 2 hervorragend wichtigen Fragen dagegen redet er eine deutliche Sprache, in der Frage nach der Beſtimmung des Galaterbriefs und in der Frage nach dem Verhältnis von Gal. 2, 1—10 zu der Darſtellung der Apoſtelgeſchichte. In erſter Hinſicht drückt er ſich alſo aus: Die Gemeinden Galatiens (1, 2) ſind die Gemeinden, welche Paulus auf ſeiner erſten apoſtoliſchen Reiſe im Süden der römiſchen Provinz Galatien gegründet hatte (S. 175). Was den Abſchnitt 2, 1 ff. betrifft, ſo lautet die Sprache ebenſo offen: die dort erwähnte Reiſe iſt nicht identiſch mit Apg. 15, 1 ff., vielmehr mit der ſog. Kollektenreiſe Apg. 11, 30 (S. 223). Als Weber vor einigen Jahren mit der bezüglichen Theorie an die Öffentlichkeit trat, fand er faſt auf allen Seiten Widerſpruch und mir ſelbſt trug meine Stellungnahme in der Galaterfrage (Einleitung S. 176 und 434 ff.) manch hämiſche Bemerkung ſeitens einzelner Rezenſenten ein; inzwiſchen iſt Ruhe eingetreten und wenn nicht alle Zeichen trügen, wird die gemeinte Theorie nach dem Vorgange von G. bald allgemein Eingang finden. Es iſt gut ſo. Vielleicht darf man ſich der Hoffnung hingeben, daß der Kampf über die

Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu einen ähnlichen Ausgang nimmt. Es will mir fast scheinen, daß gerade der jüngste Erklärer des Galaterbriefs dazu berufen wäre, seine bisherige Anschauung zu Gunsten der Hypothese von dem einjährigen Wirken Jesu zu ändern; er hat offenbar bis jetzt noch nie im Ernst über seinen Namen nachgedacht: Gutjahr = ἐνιαυτὸς κυρίου δεκτός (Luk. 4,19). Sein Kommentar über den Galaterbrief sei angelegentlich empfohlen. Belser.

Der historische Wert der ältesten Überlieferung von der Geschichte Jesu im Markusevangelium von Lic. Dr. **Zimmermann.** XI und 203 S. Leipzig, Deichert 1905. Preis: 3.60.

Die Arbeit verfolgt ein apologetisch-polemisches Interesse, nämlich die in Wredes Buch „das Messiasgeheimnis in den Evangelien" (1901) vorgebrachten Einreden gegen die Historizität der evangelischen Geschichte zu widerlegen. Der Verf. bezeichnet die vorliegende Schrift als ersten Anfangsteil, in welchem zunächst sein Urteil über das Markusevangelium dargelegt werden soll. Standpunkt und Methode des Verf., sowie die meisten Ausführungen verdienen Beifall. Z. ist ein Vertreter der positiven Richtung und hat schon in seiner Vorrede manch freimütiges Wort gegen die Vertreter der Kritik gesprochen, welche „gar keine Berechtigung haben, sich auf die Freiheit der Wissenschaft zu berufen, wenn anders sie nicht vorziehen, in eine andere Fakultät überzugehen" II). Die Sprache ist scharf, aber nicht unbegreiflich; dies gilt auch von der anderen Aussprache: die modernen Kritiker nehmen sich selten Zeit, den Verfasser nach allen Seiten bezüglich dessen, was er eigentlich will, zu verstehen und darnach gerecht zu beurteilen (XI). Gewiß richtig: wenn diesen Kritikern ein Buch in die Hände fällt, dessen Autor ganz oder teilweise von ihren Anschauungen abweichende Ansichten vertritt, dann wird er als Apologet oder Harmonist einfach tot gemacht. Beispiele stehen in Mehrzahl zur Verfügung. Die Verteidigung der Glaubwürdigkeit der im Markusevangelium gebotenen Geschichte Jesu darf eine glückliche und verdienstliche genannt werden. Wenn Z. seine Dar-

legungen in zwei Teilen vorführt: Charakter des ältesten Berichtes von der Geschichte Jesu (12—135) und Glaubwürdigkeit dieses Berichtes (136—190), so kann ich diese Disposition nicht ganz billigen, zumal da im zweiten Teil nur die Fragen nach dem Alter des Berichtes, den etwaigen Tendenzen und Quellen behandelt werden. M. E. wären letztere Materien besser in einem Einleitungskapitel erörtert worden, hernach Charakter und Glaubwürdigkeit. Die Abfassungszeit glaubt Z. nicht später als c. 30 Jahre nach Jesu Tod ansetzen zu sollen (S. 150). Für solche Fixierung darf man aber jedenfalls das bekannte Papiasfragment (bei Eusebius Kg. III, 39) nicht in Beschlag nehmen (S. 149). Denn dieses führt entschieden in eine frühere Zeit, da Markus dem Petrus ums Jahr 60 keine „Dolmetscherdienste" geleistet haben kann; indes auch das Zeugnis des Klemens A. weist auf einen früheren Zeitpunkt hin. Bezüglich der Quellen muß man Z. Recht geben, wenn er auf den Gebrauch einer aramäischen Schrift durch Markus plädiert; es würde ja zum Erweis dieser Annahme die Redaktion des Kreuzeswortes 15, 34 genügen; doch ist die Ansicht in keiner Weise probabel, daß diese von Markus benützte aramäische Schrift eine Aufzeichnung „der Lieblingserinnerungen des Petrus" gewesen sei. Nein! vielmehr waren neben dem aramäischen Evangelium des Matthäus die Vorträge Petri in Rom Quelle des Markus, wie Papias ausdrücklich bezeugt. Mit Genuß und Befriedigung liest man die Widerlegung der Angriffe gegen die Glaubwürdigkeit des Berichtes von Markus, welche hauptsächlich in den beiden Thesen gipfeln: Markus weist unhistorische Vorstellungen auf, wenn er berichtet, Jesus habe seine Messianität und Gottessohnschaft bis zuletzt völlig verborgen u. sei von seinen Jüngern bis zuletzt nicht begriffen worden. Z. zeigt in ganz meisterhafter Darlegung, daß, wer dem Markus solche Berichterstattung imputiert, ihn völlig verkehrt versteht und auslegt. Unrichtig ist Z.s eigene Intepretation von 14, 13 ff. (S. 121) und namentlich von 14, 12 (S. 185); möge der Verf. einmal Einsicht nehmen von dem Abschnitt in meiner Leidensgeschichte S. 137 ff.; merkwürdig, daß Z. mit seinen Gegnern von der kritischen Schule die Eigentümlichkeit teilt, kath. Literatur unberücksichtigt zu lassen.

Belser.

Die Parabeln des Herrn im Evangelium exegetisch und praktisch erläutert von **Leopold Fonck** S. J., Prof. der Theologie an der Universität Innsbruck. Innsbruck, Rauch 1904 XXVIII und 903 S.

Das im Jahr 1902 publizierte, in der Quartalschr. 1903 S. 149 ff. besprochene Buch ist nunmehr in zweiter Auflage erschienen. Dieselbe führt sich als vielfach verbesserte und vermehrte ein. In der Tat hat das Buch an äußerem Umfang eine Zunahme von nahezu 100 Seiten erfahren, welche nur zum geringen Teil durch die Einfügung des Textes der Vulgata mit Übersetzung veranlaßt worden ist; trotzdem der Neudruck beschleunigt werden mußte und dem Verf. daher zur allseitigen gleichmäßigen Durcharbeitung des ganzen Stoffes die Zeit fehlte, so hat er doch an zahlreichen Stellen Verbesserungen angebracht. Eine wesentliche Bereicherung zeigt namentlich der Abschnitt über die Parabel vom „guten Hirten" (S. 828 ff; vgl. 849 ff.). Eine Korrektur ist mir auch aufgestoßen bei der Ausführung über die Parabel vom steuerfreien Sohn (S. 820); hier wird als Zeit des Matth. 17, 22—27 berichteten Vorfalls der Monat Mai oder Juni angegeben; in Aufl. I (S. 745) die Zeit Februar—März. Nach dem Zusammenhang, in welchem der Bericht beim ersten Evangelisten steht, ist die letzte Zeit des Aufenthalts Jesu in Galiläa, kurz vor dem Aufbruch nach Judäa zum Leidenspassa gemeint; jede andere Erklärung ist künstlich und unhaltbar. Bei der Erläuterung der Parabel von dem Lichte der Welt (S. 793 ff.) bin ich mit dem Hinweis auf die Prophetien des A. T., in welchen der kommende Messias häufig als das Licht der Völker verkündet wird, einverstanden; da man aber neuestens gerade hier eine Spur des Gnosticismus des zweiten Jahrhunderts entdeckt, wäre wohl eine kurze Aussprache über diese Ansicht am Platze gewesen. Belser.

---

1. **Kirchengeschichtliche Abhandlungen.** Herausgegeben von Dr. **M. Sdralek**, o. Prof. der Kirchengeschichte a. d. Univ. Breslau, Domkapitular. Zweiter Band. Breslau, Aderholz 1904. 285 S. 8°. M. 5.

2. Studien über die Briefe des hl. **Paulinus von Nola**. Von **P. Reinelt**. Breslau, Aderholz 1904. 103 S. 8°.

1. Dem 1904 S. 119 angezeigten Band folgt hier ein zweiter. Die erste Abhandlung (S. 1—105) hat F. X. Seppelt zum Verfasser und ist überschrieben: Das Papsttum und Byzanz. Sie wurde durch das gleichnamige Buch von W. Norden veranlaßt, und indem sie die neuen Resultate desselben hervorhebt, setzt sie sich mit ihm zugleich auseinander; der Ursprung und die Entwicklung des Schismas bis 1054 erfährt gegenüber den knappen Skizzen desselben eine ausführlichere Darstellung. Die weiteren Abhandlungen sind literarhistorischer Art. Eine, von Knoffalla herrührend, befaßt sich mit der pseudojustinischen Cohortatio ad gentiles und kommt zu dem Ergebnis, die Schrift sei 180—220 entstanden. In der zweiten (S. 190—256) untersucht F. v. Bracha den pseudocyprianischen Traktat De singularitate clericorum und findet als Verfasser Novatian. In der dritten erörtert J. Grabisch die pseudocyprianische Schrift Ad Novatianum und weist sie dem Papst Kornelius zu.

Die Arbeiten verdienen Lob und gereichen der Schule, aus der sie hervorgingen, zu großer Ehre. Die Anerkennung gebührt auch den zwei letzten, obwohl sie m. E. über das Ziel hinausschießen. Bracha zeigte wohl, daß die Vermutung Morins und der Beweis Harnacks, daß De singul. cler. dem donatistischen Bischof Makrobius in Rom um 360 angehöre, auf schwachen Füßen ruht; aber seine weitere Ausführung erregt mir manche Bedenken. Ich bemerke hier nur das eine, daß ich das „äußere Zeugnis" nicht anzuerkennen vermag, das er S. 251 f. für die Autorschaft Novatians vorbringt, indem er in den Worten c. 36: ut qui passim »tu qui es ut de servo alieno iudices« adversum nos veluti libellum contradictorium proferant, eine Bezugnahme auf Ad Novatianum c. 12 erblickt, wo die gleiche Schriftstelle verwertet ist, und demgemäß annimmt, der Verfasser sei der hier bekämpfte Gegner; unter dem libellus contradictorius ist nach dem Wortlaut der Stelle, mag dies auch hart sein, das angeführte Pauluswort zu verstehen, nicht eine besondere Schrift und noch weniger gerade

Ad Novatianum. Wenn Kornelius sodann der Verfasser dieser Schrift sein soll, ist vor allem zu beweisen, daß sie noch in seine Lebenszeit fällt, bezw. noch in der Verfolgung des Gallus und Volusian (252—253) entstanden ist. Ich will jetzt nicht behaupten, daß dies unmöglich sei; aber die Argumente, die S. 275 vorgebracht werden, sind schwerlich beweiskräftig. Es ist zu bemerken zu a), daß die mit der Sintflut verglichene Verfolgung c. 5 nach der weiteren Ausführung die des Decius, nicht die des Gallus und Volusian ist; zu b), daß der alius hostis Novatianus ausgesprochenermaßen in Gegensatz zu diabolus steht, die Stelle also keinen Anlaß giebt, an die christenverfolgenden Kaiser zu denken; zu c), daß das ex adverso c. 1 die Abwesenheit des Autors von Rom nicht beweist; zu d), daß es sich mit der hier erörterten Stelle c. 1 ähnlich verhält, da die oves a pastore direptae einfach die durch den Schismatiker dem rechtmäßigen Hirten entrissenen Schafe sind.

2. Im ersten Teil dieser Schrift wird die bisher sehr vernachlässigte Chronologie der Briefe des hl. Paulinus untersucht. Das Resultat der Studie veranschaulicht die Tabelle S. 59. In einem kleinen Anhang wird die herrschende Annahme, Paulinus sei Konsul, näherhin im J. 378 nach dem Tod des Kaisers Valens subrogierter Konsul gewesen, als irrtümlich nachgewiesen. Der zweite Teil handelt von der Bedeutung und Eigenart der Briefe des Kirchenvaters im Lichte der Zeitströmungen. Der Verf. hat sich seiner Aufgabe mit Liebe und Fleiß und, so viel ich sehe, auch mit gutem Erfolg gewidmet. S. 4 wird bemerkt, Paulinus sei Christ geworden, S. 94, er sei zum Christentum übergetreten. Man sollte hienach meinen, er sei von Haus aus Heide gewesen. Nach der gewöhnlichen Annahme war bereits seine Familie christlich, und wenn der Verf. diese etwa nicht teilte, war eine kurze Begründung seiner Auffassung angezeigt. Funk.

Das Rituale von St. Florian aus dem zwölften Jahrhundert. Mit Einleitung und Erläuterungen hg. von **A. Franz**. Mit fünf Tafeln in Farbendruck. Freiburg, Herder 1904. XII, 207 S. gr. 4. M. 8.

Der Verf., von dem wir kürzlich das lehrreiche Werk über die Meſſe im deutſchen Mittelalter erhielten (vgl. 1904 S. 123), erfreut uns wieder mit einer beachtenswerten liturgiſchen Gabe, indem er uns ein mittelalterliches Rituale bietet, näherhin das im Titel bezeichnete, für deſſen Publikation er ſich entſchied, weil es in vortrefflicher Weiſe den Typus der Ritualien des 12. Jahrhunderts repräſentiert, an Bedeutung nur von einem Weſſobrunner aus derſelben Zeit erreicht wird, und weil er dem Buch bei ſeiner Überſendung ohne größere Beſchwerde das erforderliche Studium widmen konnte. Der Text nimmt die Seiten 31—144 ein. Außerdem erhalten wir Kunde von einem St. Florianer Rituale aus dem 14. und einem Lambacher aus dem 12. Jahrhundert. Indem jenes in den Bereich der Darſtellung gezogen wurde, vermochte er zu zeigen, wie in dem Lauf von zwei Jahrhunderten in demſelben Stift ſich manches veränderte, obſolet gewordene Formeln ausgeſchieden und neue aufgenommen wurden. Dem Lambacher Buch ſind die Bilder entnommen, die auf den Tafeln 2—5 mitgeteilt werden: Darſtellungen der Taufe, der Benediktion der Pilger, der Gottesurteile des Feuers und des kalten Waſſers, der Segnung der Wöchnerin und ihrer Einführung in die Kirche. Die Einleitung giebt außer der Beſchreibung der drei Hſſ. einen Überblick über die Literatur und über die Entſtehung und Entwicklung der Ritualien. Der auf den Text folgende Abſchnitt: Textkritik und Erläuterungen, bezeichnet den Inhalt bereits genügend durch die Überſchrift. Beizufügen iſt nur, daß der Kommentar den Verf. durchweg auf der Höhe ſeiner Aufgabe zeigt. Die Publikation wird allenthalben mit Dank aufgenommen werden. Funk.

Die Fugger in Rom 1495—1523. Mit Studien zur Geſchichte des kirchlichen Finanzweſens jener Zeit. Von Dr. **A. Schulte**, ord. Prof. der Geſchichte a. d. Univ. Bonn. Leipzig, Duncker und Humblot 1904. I. Band: Darſtellung. Mit einer Lichtdrucktafel. XI, 308 S. II. Band: Urkunden. Mit zwei Lichtdrucktafeln. XI, 247 S. gr. 8. M. 13.

Als im Herbſt 1902 an den Verf. die Aufgabe herantrat, von

dem darstellenden Teil seiner „Geschichte des mittelalterlichen Handels und Verkehrs zwischen Westdeutschland und Italien mit Ausschluß von Venedig" eine zweite Auflage zu bearbeiten, faßte er den Plan, die Tätigkeit der Fugger in Rom, über die wir bisher so gut wie nichts wußten, aus den Quellen festzustellen, und er dachte seine Funde zunächst im Rahmen jenes Werkes zu verwerten. Die Studien, die er im Interesse der Arbeit im Vatikanischen Archiv anstellte, lieferten ihm aber bald eine so reiche Ausbeute, daß eine gesonderte Behandlung als angezeigt erschien, und diese erwies sich um so notwendiger, als bei der weiteren Forschung in deutschen Archiven und Bibliotheken das Material sich noch beträchtlich vermehrte. So entstand das vorliegende Werk in zwei Bänden. Es schildert die Tätigkeit des Bankhauses Fugger in Rom am Ende des 15. und im ersten Viertel des 16. Jahrhunderts, und da es sich um Verleihung und Vermittlung von Geldern an die Kurie handelt, hat es ebenso für die Geschichte der Kirche wie die des Finanzwesens Bedeutung. Nach beiden Seiten liefert es bemerkenswerte Erträgnisse. Es sei hier nur auf das vierte Kapitel: Die Postulation Albrechts von Brandenburg zum Erzbischof von Mainz und der Mainz-Magdeburger Ablaß (S. 93—141), hingewiesen. Man glaubte bisher, dieser Ablaß habe den Zweck gehabt, Ersatz für die hohen Palliengelder zu verschaffen, die bei der Besetzung des Mainzer Stuhles damals zu entrichten waren, daß Albrecht versprach, die Summe selbst zu bezahlen, um dem bedrängten Erzstift, das sie in kurzer Zeit wiederholt aufzubringen hatte, eine Erleichterung zu gewähren, und daß er, um nachträglich eine Entschädigung für seine Auslagen zu erhalten, den Antrag auf die Überlassung der Verkündigung des St. Peter-Ablasses in seinen Bistümern stellte. Wie wir nun durch Schulte erfahren, versprach der Erzbischof dem Mainzer Stift die fragliche Erleichterung gar nicht; nur sein Bruder, der Kurfürst Joachim von Brandenburg, machte eine allgemeine und darum nichts bedeutende Zusage. Die Palliengelder konnten deshalb in der Sache nicht die erwähnte Rolle spielen. Es handelte sich vielmehr um die exorbitante Cumulation von Kirchenstellen, die sich ergeben sollte, um die Frage

ob der 24jährige Prinz, der ſchon Magdeburg und Halberſtadt inne hatte, dieſe Bistümer auch als Erzbiſchof von Mainz beibehalten dürfe, wenigſtens das zweite, und als ihm zuletzt auch dieſes zugeſtanden wurde, wurde von ihm die Entrichtung einer Kompoſition von 10 000 Dukaten verlangt und ihm dagegen ein Ablaß zunächſt für Mainz, zuletzt in der bekannten großen Ausdehnung und auf die lange Zeit von acht Jahren angeboten, Halberſtadt wurde m. a. W. um eine hohe Summe an den Erzbiſchof in Rom verkauft, und zur Durchführung des ſimoniſtiſchen Handels ein kirchliches Gnadenmittel, das aber damals vorwiegend den Charakter einer Finanzquelle hatte, in Anſpruch genommen. Der Ablaß ſteht in ſeiner Art einzig da, und bekanntlich knüpft ſich an ihn die bedeutſamſte Wendung in der Geſchichte der abendländiſchen Kirche. Seine Aufhellung iſt daher ſehr verdienſtlich. Das Werk erweiſt ſich aber auch in vielen anderen Beziehungen als höchſt lehrreich, und dem Verf. gebührt für den unermüdeten und raſtloſen Eifer, mit dem er es in kurzer Zeit ausführte, großer Dank. Funk.

Beſſarion. Studie zur Geſchichte der Renaiſſance von **R. Rocholl**, D. Leipzig, Deichert 1904. XI, 239 S. 8°. M. 4.

Biographien über den berühmten griechiſchen Metropoliten und römiſchen Kardinal ſchrieben in der letzten Zeit der Franzoſe Vaſt 1878 und der Ruſſe A. Sadov 1883. L. Paſtor bezeichnete beide Schriften als ungenügend. Es ſchien daher eine neue Arbeit angezeigt, und Rocholl übernahm ſie. Indeſſen ſah es auch er nicht auf eine allſeitige und erſchöpfende Unterſuchung ab. Er faßte Beſſarion in erſter Linie und hauptſächlich als Gelehrten ins Auge, nicht als Staatsmann, da die Quellen für deſſen politiſche Tätigkeit ihm nicht zugänglich zu ſein ſchienen, ihre Durchforſchung und Verarbeitung wohl auch größere Zeit und Mühe erfordert hätte, als er ſie aufwenden wollte und konnte, und auch in jener Beziehung glaubte er bei dem gewaltigen Umfang des handſchriftlichen Materials auf das Weſentliche ſich beſchränken zu ſollen. Eine vollſtändige Monographie über den bedeutenden Mann erhalten wir ſomit auch in dem vom Verf. ſelbſt beſtimmten Maß

nicht. Immerhin ist die Schrift mit Dank aufzunehmen. Der Verf. bemühte sich in jeder Beziehung, seinem Helden gerecht zu werden. Nur wird der Novellenstil, dessen er sich bediente, nicht viele Leser befriedigen. Auch sind die Literaturangaben manchmal ungenügend. Bei der Geschichte der Päpste von Pastor ist nirgends die Auflage verzeichnet. So viel man sieht, war ihm die neueste Auflage nicht zugänglich; es durfte aber darüber und über die benützte Auflage eine Bemerkung nicht fehlen. S. 96 steht zweimal Sixtus III statt Pius II. Funk.

Thomae Hemerken a Kempis Canonici regularis Ordinis S. Augustini opera omnia voluminibus septem edidit additoque volumine de vita et scriptis eius disputavit **M. J. Pohl**. Volumen quintum tractatuum asceticorum partem quintam complectens: Orationes et meditationes de vita Christi. 1902. IX, 462 p. 8°. M. 3. — Volumen alterum tractatuum asceticorum partem alteram complectens: De imitatione Christi cum novem tractatulis 1904. XV, 515 p. 8°. M. 4.40. — Volumen tertium tractatuum asceticorum partem tertiam complectens: Meditatio de incarnatione Christi, sermones de vita et passione Domini cum tribus miscellaneis. 1904 VIII. 440 p. 8. M. 3, 60. Friburgi Br. Herder.

Die letzte Ausgabe der sämtlichen Schriften von Thomas von Kempen erschien im J. 1759. Es war demgemäß die Veranstaltung einer neuen Ausgabe wohl angezeigt, um so mehr, als nicht bloß der Text verbessert, sondern auch einige inzwischen neu aufgefundene Schriften aufgenommen werden konnten, und die Arbeit fiel in glückliche Hände. Als Pohl im J. 1889 als Gymnasialdirektor nach Kempen kam, begann er mit dem berühmten Sohn der Stadt sich näher zu beschäftigen, und es entstand in ihm der Plan zu jener Aufgabe. Die Edition wird sieben Bände umfassen; in einem weiteren wird der Hg. über das Leben und die Schriften des Thomas handeln. Einstweilen liegen drei Bände vor, in der Reihenfolge, die sie in der Gesamtausgabe einnehmen werden, der

zweite, dritte, und fünfte. Dieser erschien zuerst; er enthält die erste auf dem Titel bezeichnete Schrift, die in Deutschland fast vergessen und bisher am wenigsten zu einer ordentlichen Ausgabe gekommen war. Der 1904 erschienene zweite Band bietet die Schrift, die den Namen des Autors hauptsächlich berühmt machte, und dazu die neun kleineren Traktate, die mit ihr im bekannten Brüsseler Autograph stehen. Die Schriften des dritten Bandes gehen ebenfalls auf ein in Brüssel befindliches Autograph zurück, und sie werden mit Ausnahme des Mönchsalphabets durch diese Hs. allein überliefert, die zwei wichtigsten sind auf dem Titel des Bandes genannt. Unser Interesse wendet sich vornehmlich der Schrift De imitatione Christi zu. Da der Hg. die erwähnte Hs. mit Recht für das Autograph des Verfassers oder Thomas nicht bloß für den Schreiber der Hs. und einen Kopisten der Imitatio hält, so hatte er den Text aus jener Hs. herzustellen, und er entledigte sich dieser Aufgabe mit der größten Sorgfalt. Obwohl wir eine photographische Wiedergabe der Hs. besitzen, so hielt er sich doch nicht bloß an diese, sondern ging auch auf die Hs. selbst zurück, und durch gründliches Studium derselben vermochte er über die neuesten Ausgaben der Imitatio von Hirsche (1874; 1891) und Hetzenauer nicht unerheblich hinauszukommen. Sein Text weicht an 20 Stellen von dem Hirsches ab, bezw. dieser von dem Autograph, von den Druckfehlern ganz abgesehen, die indessen mehr der Editio altera correcta et aucta Hirsches zur Last fallen als der ersten Ausgabe, in der die von Pohl S. 471 genannten an den sieben ersten Stellen, die ich nachgesehen habe, nicht stehen. Die Verbesserungen (S. 470) betreffen zwar, wie es bei einer so oft und vielfach durchforschten Hs. nicht anders sein kann, nur Kleinigkeiten; aber auch diese sind bei einer Ausgabe von Texten zu beachten, und indem bei ihnen die richtige Lesart hergestellt wird, erhalten wir sogleich die Gewähr, daß wir im übrigen uns auf einem sicheren Boden befinden. Dem Bande sind photographische Abdrücke von 24 Seiten der Hs. beigegeben, und die Stücke sind sämtlichen Schriften (12, indem die Imitatio mit ihren vier Büchern 4fach in Betracht kommt) entnommen, so daß wir über die Schrift des Autographs in seinem ganzen

Umfang unterrichtet werden. Der dritte Band hat fünf photographische Tafeln. Der fünfte Band ist mit einem in Zwolle aufbewahrten Bildnis des Thomas geschmückt. Die für die Ausgabe der betreffenden Schriften einleitenden Fragen werden je nach dem Text oder am Ende des Bandes behandelt. Der Abschnitt führt demgemäß den Titel Epilegomena, und an ihn schließen sich die textkritischen Noten an. Der Hg. zeigt sich auch hier auf der Höhe seiner Aufgabe. Die Arbeit verdient daher ebensowohl Lob als Dank, und mit Vertrauen läßt sich ihrem Fortgang entgegensehen. Die Verlagshandlung sorgte nicht bloß für schöne Ausstattung, sondern sie setzte auch den Preis billig an, so daß auch der einzelne das Werk sich leicht beschaffen kann. Funk.

Grundzüge der Kirchengeschichte. Ein Überblick von **H. v. Schubert**, Dr. Prof. d. Theol. und Konsistorialrat in Kiel. Tübingen, Mohr 1904. VII, 304 S. 8. M. 4.

Der Verf. machte sich außer verschiedenen andern Schriften hauptsächlich durch die Neubearbeitung der Möllerschen Kirchengeschichte, zunächst des ersten Bandes (vgl. 1903 S. 287), bekannt. In der vorliegenden Schrift bietet er die Vorlesungen, die er zuerst in kürzerer Fassung für Angehörige aller Fakultäten und dann in der jetzigen erweiterten Form wiederholt für Theologen hielt. Der Anklang, den sie fanden, und der vielfach geäußerte Wunsch, sie auch gedruckt zu sehen, bestimmte ihn zur Veröffentlichung. Bei seiner Gelehrsamkeit und da der Stoff wiederholt durchgearbeitet wurde, erhalten wir eine sehr reife Arbeit. Der Hauptteil fällt, wie der Sache entspricht, auf das christliche Altertum. Mittelalter und Neuzeit kommen kürzer weg; doch nehmen sie zusammen immerhin die Hälfte des Bandes ein. Würdigt man die Schrift, wie billig, mit Berücksichtigung des Standpunktes des Verf., so verdient sie große Anerkennung. Der Verf. bemühte sich auch, seinem Beruf als Historiker entsprechend, der katholischen Kirche gerecht zu werden, in der er auch für die Protestanten nicht bloß eine sog. Schwesterkirche, sondern die Mutterkirche erkennt (S. 38,47). Es versteht sich von selbst, daß der Katholik trotzdem vieles im andern

Lichte anschaut, und es wäre da und dort eine Einsprache zu erheben. Indessen ist hier auf derartige Differenzen nicht einzugehen. Nur möchte ich noch bemerken, daß in einem wissenschaftlichen Buch die Rede von einem deutschen protestantischen Kaisertum (S. 290) befremdet, da wohl der Träger der neuen Kaiserkrone in Deutschland Protestant ist, aber reichsgesetzlich ein protestantisches Kaisertum nicht besteht und tatsächlich auch nicht bestehen sollte.

Funk.

Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius von **A. Harnack**. Zweiter Teil: Die Chronologie. Zweiter Band: Die Chronologie der Literatur von Irenäus bis Eusebius. Leipzig, Hinrichs, 1904. XII., 564 S. gr. 8.

Mit diesem Band bringt der Verf. den zweiten Teil seiner Geschichte der altchristlichen Literatur, die Chronologie, nach einem Zeitraum von sieben Jahren (vgl. 1897 S. 481) zum Abschluß. Es wird die Zeit vom Ausgang des 2. Jahrhunderts bis Eusebius oder bis zum Anfang des vierten Jahrhunderts behandelt und zwar zuerst die Literatur des Morgenlandes, dann (S. 281—459) die des Abendlandes; in einem Anhang werden die Martyrien, indessen nicht alle, sondern nur die echten und besonders wertvollen Akten, die nach Umfang und Bedeutung ein Anrecht auf eine Stelle in der Literaturgeschichte haben, die kirchenrechtlichen Schriften und die Pseudoklementinen erörtert; diesem Abschnitt folgen Berichtigungen und Nachträge (S. 541—55); den Schluß bildet ein ausführliches Register.

Der Verf. hat sich auf dem Gebiet der altchristlichen Literatur durch langjährige Studien und zahlreiche Untersuchungen so bewährt und verdient gemacht, daß es überflüssig ist, über die Bedeutung der Arbeit auch nur ein Wort zu bemerken. Bei dem schwankenden Boden, auf dem wir uns bei sehr vielen Fragen befinden, gehen die Ansichten naturgemäß nicht selten auseinander. Aber auch da, wo man seinen Ergebnissen nicht beizustimmen vermag, ist es von hohem Interesse, seinen Ausführungen zu folgen, und seine Thesen werden der Forschung manche neue Impulse geben.

Der für die Rezensionen bemessene Raum unserer Zeitschrift gestattet nicht, auf Einzelheiten einzugehen. Ich werde bei passender Gelegenheit auf das eine und andere zurückkommen. Nur einen Punkt möchte ich hier hervorheben. H. nimmt jetzt für den viel erörterten Schriftencyklus: Apost. Konstitutionen VIII — Kanones Hippolyts, meinen Stammbaum an; nur erweitert er ihn zugleich um ein Glied, indem er in erste Linie als Urquelle echte Kanones Hippolyts setzt, die er indessen nicht in der Rekonstruktion von Achelis nimmt, sondern etwas kürzer faßt, indem er anerkennt, daß manches, was Achelis noch als echt oder hippolytisch ansah, sicher nicht dafür gelten könne, und er meint, daß auf diese Weise das Problem sich lösen lasse, das ich nicht zu lösen vermöge, wie denn der Name „Hippolyt" plötzlich in den Stammbaum eingetreten sei (S. 512). Ich könnte mit dieser Erklärung insofern mich zufrieden geben, als sie in der Hauptsache meine Auffassung bestätigt. Aber wissenschaftlich betrachtet hält sie nicht stand. Es ist richtig, das Auftauchen des Namens Hippolyt in dem Cyklus bereitet mir Schwierigkeiten; die neue These unterliegt aber auch ihrerseits Schwierigkeiten, die kaum geringer sind. Indem H. KH als Urquelle ansetzt, von ihnen AKVIII, mit mir von diesen AKVIII^{b} u. s. w. ableitet, ergiebt sich die sonderbare Erscheinung, daß im zweiten Glied Hippolyt verschwindet, im dritten wieder eintritt, im vierten, der Ägypt. Kirchenordnung wieder verschwindet, im fünften, den überlieferten KH wieder erscheint. H. hat diese Schwierigkeit vorerst nicht erklärt, indem er sich auf eine nähere Erörterung der Frage nicht einlassen wollte; man darf aber mit allem Grund zweifeln, ob ihm eine befriedigende Erklärung je gelingen wird. Wie es sich indessen damit verhalten mag, im übrigen unterliegt sein Stammbaum, der sich durch die erwähnte Erweiterung des meinigen ergab, so großen Schwierigkeiten, daß er unbedingt als unhaltbar bezeichnet werden darf. Es sei nur auf ein paar Punkte aufmerksam gemacht. Demselben steht entgegen 1. das Gebet bei der Bischofsweihe, nach dem zu KH nicht AKVIII, sondern AKVIII^{b} in näherer Beziehung steht; 2. die Verordnung über den Lektor, mit der es sich ebenso verhält; 3. die Verordnung über den Bekenner, nach der die Äg. KO.

unmittelbar zu KH gehört, nicht durch AKVIII und AKVIII^{b} vermittelt sein kann, da diese zwei Glieder sie nicht bloß mit anderem Inhalt, sondern auch an anderer Stelle bieten; 4. die Äg. KO. im ganzen, da ihr zweiter Teil (c. 43—62) wohl in KH ein Analogon hat, in jenen zwei Schriften aber fehlt. Kann sich daher H. von dem Glauben an echte KH nicht losmachen, so muß er einfach den Stammbaum von Achelis übernehmen; und ist ihm dieses nicht möglich, weil derselbe sicher bei zwei Gliedern, im Verhältnis von AKVIII und AKVIII^{b}, wie er S. 504^{2} und 506^{2} hervorhebt, als unhaltbar sich darstellt, so muß er andererseits eben meinen Stammbaum unversehrt oder ohne einen Vorsatz von KH übernehmen. Ein Drittes ist jedenfalls vorerst nicht möglich. Ob etwa neue Funde eine Änderung bringen, wird sich zeigen, wenn einmal weitere Texte ans Licht treten.

Zum Schluß noch einige Berichtigungen. S. 314 steht dreimal Schlicht statt Schlecht. S. 393 vermißt man Becks neueste Äußerung über De rebaptismate in seinen Kirchlichen Studien und Quellen 1903, S. 407 ff., in dem Abschnitt über De libris ss. scripturarum von Ps.-Origenes die Titel der Schriften der in die Frage eingreifenden Gelehrten. S. 398 wird Grisar als Gegner der Armelliniſchen These über die Abfassung der Philosophumenen durch Novatian aufgeführt, während er für sie eintrat; vgl. meine Abh. und Unters. II, 163 ff. Funk.

Die übernatürliche Lebensordnung nach der pauliniſchen und johanneiſchen Theologie. Eine dogmatiſch-bibliſche Studie von Dr. theol. **Arnold Rademacher,** Repetent am Kollegium Albertinum in Bonn. Freiburg, Herder 1903, VIII, 256 S. Straßburger Theologiſche Studien her. v. Ehrhard und Müller VI, 1. 2.

Der Verf. will eine ſyſtematiſche Darſtellung der übernatürlichen Lebensordnung an der Hand der pauliniſchen und johanneiſchen Schriften geben. Das weſentlich neue an ihr ſoll nicht die ſpekulative Behandlung oder Verteidigung der übernatürlichen Lebensordnung ſein, noch iſt eine Schlichtung des im vorigen Jahrhundert lebhaft geführten Streites über das Verhältnis von Natur und Gnade beabſichtigt, ſondern neu iſt die nach metaphyſiſchen

Gesichtspunkten (Prinzip, Substanz, Potenz, Akt, Ziel) gegebene Form des Begriffes der Gnadenordnung sowie besonders die ausgiebigere Benutzung der Schriftlehre. Zu dieser in der Vorrede gegebenen Erklärung ist der Schluß der Einleitung zu vergleichen, in welcher der katholische Begriff des Übernatürlichen behandelt wird. In Beobachtung dieser durch die Betrachtung der natürlichen Lebensentwicklung gegebenen Reihenfolge soll die paulinische und johanneische Lehre über das übernatürliche Leben zur Behandlung kommen. Die Hauptpunkte sind daher: 1) Geburt und Wiedergeburt; 2) Gnade und Rechtfertigung; 3) Teilnahme an der göttlichen Natur; 4) Kindschaft Gottes und Erbrecht auf die göttlichen Güter; 5) Übernatürliches Leben; 6) Übernatürliche Lebenskräfte und Lebensakte; 7) Lebensgemeinschaft mit der Gottheit und den göttlichen Personen im einzelnen; 8) Gemeinschaft der Kinder Gottes untereinander; 9) Vollendung des übernatürlichen Lebens.

In der gewandten und ansprechenden Ausführung sind also zwei Momente unterschieden, das exegetische und dogmatische. Das erste mußte die Grundlage des Ganzen bilden, sollte aber zugleich als Mittel zur dogmatischen Metaphysik dienen. Der Verf. verfolgt einen ganz bestimmten Zweck, nämlich im Sinne von Scheeben, Schäzler u. a. das Wesen der Übernatur und die physische Wirksamkeit der Gnade biblisch zu erweisen. Zwar hätte ich es lieber gesehen, wenn er bloß exegetisch zu Werk gegangen und die Literatur aus der Exegese und neutestamentlichen Theologie ausgiebiger verwertet hätte, um erst nachträglich das Fazit zu ziehen, aber wir haben die Schrift nach dem Zwecke des Verf. zu beurteilen und dabei anerkenne ich gern, daß sie ein schätzenswerter Beitrag zur Lösung einer schwierigen Frage ist. Ich bin wohl der Ansicht, daß er die Schwierigkeiten der Teilnahme an der göttlichen Natur in physischem Sinne unterschätzt und sich mit dem „gewissermaßen" zu leicht abgefunden hat. Der Versuch einer moralischen Erklärung (Kuhn) hätte mehr berücksichtigt werden dürfen. Aber die Hauptstellen sind jedenfalls gut für seinen Zweck verwendet.

Schanz.

Die **Lehre von der Kenoſe.** Von Dr. phil. **Oskar Benſow**, Lic. theol., Dozent der Theologie an der Univerſität Upſala. Leipzig, A. Deichert (Georg Böhme) 1903. VIII. und 320 S.

Loofs beginnt den Artikel über Kenoſis in der proteſtantiſchen Realenzyklopädie X, 1901, 246 mit den Worten: „Seit den vierziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts iſt die Stelle des Philipperbrieſes, an der Paulus Jeſum Chriſtum als Vorbild der Selbſtloſigkeit ſeinen Leſern vor die Augen ſtellt und deshalb — alſo ganz gelegentlich — von ihm ſagt — ὃς ἐν μορφῇ ὑπάρχων κτλ. (2, 6 ff.), auf evangeliſchem — vornehmlich lutheriſchem — Gebiet die sedes doctrinae für eine eigenartige Kenoſis-Lehre geworden. Zwar iſt dieſe Kenoſislehre in der wiſſenſchaftlichen Dogmatik jetzt im Ausſterben begriffen, dennoch bedarf ſie ausdrücklicherer geſchichtlichen Beleuchtung .. denn der große Beifall, den dieſe Kenoſislehre einſt fand und in Pfarrerkreiſen noch heute genießt, ihr Verhältnis zu der alten dogmengeſchichtlichen Entwicklung und ihre eigene Unhaltbarkeit: dies alles beleuchtet ſchärfer, als die Erörterung all der Einzelfragen .. die gegenwärtige Lage des chriſtologiſchen Problems". Er meint, die theologiſche Kritik habe die Mängel, ja Unmöglichkeiten dieſer Kenoſislehre unwiderleglich dargetan: „Alle Theorien, die wir armſelige Menſchen von der Menſchwerdung Gottes machen, ſind vermeſſen; und die vermeſſenſte von allen iſt, weil ſie das Innerſte des menſchwerdenden Logos glaubt beſchreiben zu können, die moderne Kenoſislehre".

Dieſes Urteil ſoll nicht von der Lektüre des obengenannten Buches abſchrecken. Es hat vielleicht die umgekehrte Wirkung. Es ſoll nur zeigen, wie kritiſch gegenwärtig das Chriſtusproblem angeſehen wird. Dasſelbe iſt auch für den katholiſchen Leſer von Intereſſe, weil wir in den Schriften Loiſys einer ganz ähnlichen Chriſtologie begegnen. Jedenfalls kann daraus entnommen werden, mit welchen Schwierigkeiten die von oben wie die von unten her konſtruierende Chriſtologie zu kämpfen hat. Der Verf. gibt zuerſt eine geſchichtliche Überſicht, ſodann eine bibliſch-theologiſche Unterſuchung der Lehre der hl. Schrift von der Kenoſe und endlich eine ſyſtematiſche Darſtellung derſelben. Er geht nicht von dem alten

Streit der Gießener Kenotiker und der Tübinger Kryptiker, sondern von der neueren Kenosislehre seit Thomasius und Geß aus. Sein Hauptgrundsatz ist das lutherische Axion: Logos non extra carnem et caro non extra logon. Dies steht nicht nur mit dem Extra Calvinisticum, sondern auch mit der ganzen kirchlichen Christologie im Widerspruch, bringt einen Riß in die Trinitätslehre, führt zum Tritheismus und fordert die Veränderlichkeit Gottes. Der menschgewordene Logos, der nicht mehr im Himmel ist, geht, die Sünde ausgenommen, ganz in die Menschheit und ihre Entwicklung ein. Der Verf. hat sich viele Mühe gegeben, seine These exegetisch zu begründen, aber so belehrend das einzelne sein mag, das Ganze ist schwer mit dem wiederholt angerufenen vere deus, vere homo zu vereinigen. Schanz.

Der Mensch. Sein Ursprung und seine Entwicklung. Eine Kritik der mechanisch-monistischen Anthropologie. Von Dr. **C. Gutberlet**. Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage. Paderborn, Schöningh, 1903. LX, 645 S.

Der Kampf um die Seele. Vorträge über die brennenden Fragen der modernen Psychologie. Von Dr. **C. Gutberlet**. I. und II. Bd. Zweite verbesserte und vermehrte Auflage. Mit kirchlicher Approbation. Mainz, Kirchheim, 1903. VII, 718 S.

Wir haben die beiden hier genannten Schriften im Jahrg. 1896, 673 ff. 1900, 465 ff. besprochen und empfohlen. Die rasche Notwendigkeit einer zweiten Auflage beweist, daß dieselben in weiten Kreisen Verbreitung und Anerkennung gefunden haben. Die dem Verf. eigentümliche Methode der Analyse und Kritik ist auch ganz geeignet, den manchmal etwas spröden Stoff zu beleben und die Lektüre angenehm und anziehend zu machen. Daß die neue Auflage dem heutigen Standpunkt der Wissenschaft entspricht, braucht kaum bemerkt zu werden. Zwar sind beim ersten Werk die Zusätze, Verbesserungen und literarischen Ergänzungen seltener, der Zuwachs beträgt bloß 25 Seiten, aber desto stärker ist die Vermehrung beim zweiten Werk. Der Umfang ist von 501 auf 718 S. gestiegen, so daß der Handlichkeit wegen eine Zerlegung in zwei Halbbände vor-

genommen wurde. Ganz neu ist zu den neun Vorträgen der ersten Auflage ein interessanter Vortrag über die Psychologie des Kindes hinzugekommen. Da gegenwärtig die Entwicklungslehre und die Psychologie im Vordergrund stehen, so wird vielen ein kundiger Führer in den schwierigen Fragen willkommen sein. Der Verf. hat mit Recht die Kritik des Darwinismus beibehalten, obwohl derselbe für abgetan gilt, denn einmal lebt der Neo-Darwinismus noch, sodann ist die Entwicklungslehre mit ihrer ganzen Terminologie und Methode eng mit dem Darwinismus verbunden. In einzelnen Punkten, z. B. beim prähistorischen Menschen ist die Anthropologie seit dem Erscheinen des Buches, besonders auf der letzten Naturforscherversammlung zu Kassel um einen ziemlichen Schritt weiter gegangen. Das Halt, welches Virchow ihr zugerufen hat, wird nicht mehr respektiert. Die psychologischen Fragen, welche durch Wundt angeregt worden sind, wird jeder Leser mit Interesse verfolgen. Die Völkerpsychologie ist unterdessen bereits in zweiter Auflage erschienen und hat zu verschiedenen Kontroversen Veranlassung gegeben. Es ist anzuerkennen, daß auch die katholische Philosophie sich mit diesen Problemen auseinandersetzt. Wir haben ja neuestens aus der Schule der Neuscholastik in Löwen belehrende Schriften und Abhandlungen darüber erhalten.

Schanz.

Die Lehre des h. Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk. Ihre Stellung im thomistischen System und in der Geschichte der mittelalterlichen Theologie. Von Dr. theol. et phil. **Martin Grabmann,** Priester der Diözese Eichstätt. Mit obrigkeitlicher Druckgenehmigung. Regensburg 1903. Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz. XII, 305 S. M. 4.

Die Scholastiker haben die Lehre von der Kirche nicht systematisch behandelt, ja nicht einmal einen erschöpfenden Begriff derselben aufgestellt. Aber sie haben dieselbe in ihre gesamte Theologie aufgenommen und in den lebendigen Zusammenhang mit dem ganzen Glaubensleben gebracht. Ihre Darstellung erfordert daher ein gründliches Studium der scholastischen Theologie, wird aber

um so fruchtbarer, je tiefer sie uns in das vom Geiste der Offenbarung und der Kirche beherrschte Denken und Wollen der glaubensvollen Wissenschaft einführt. Auch hierin ist der h. Thomas der Meister und Führer. Wenn wir auch seit der Reformation gewöhnt sind, die geschichtliche und äußere Seite der Kirche in den Vordergrund zu stellen, so ruht doch der Glaube und die Lehre auf den inneren, übernatürlichen Gründen. Es war deshalb eine dankenswerte Aufgabe des Verfassers oben genannter Schrift, wenn er die Lehre des h. Thomas zum Gegenstand einer gründlichen und umfassenden Untersuchung machte, und es ist ebenso dankenswert und erfreulich, daß er diese Aufgabe in sachlich und methodologischer Hinsicht gleich gut gelöst hat. Jeder Leser wird aus den begeisterten und belehrenden Worten einen großen Gewinn schöpfen können. Die sechs Kapitel lassen den Gang der Untersuchung klar erkennen: Die Stellung der Lehre des h. Thomas von der Kirche in seinem System und in der Geschichte der Theologie; der thomistische Kirchenbegriff im allgemeinen; der h. Geist, das Wesensprinzip der Kirche; Christus das Daseinsprinzip der Kirche (caput ecclesiae); die h. Eucharistie; Subsistenzgrund der Kirche; Maria und die Kirche.

Die Literatur ist reichlich benützt. Besonders zeigt der Verf. eine große Bekanntschaft mit der ganzen Scholastik und ihrer Geschichte. Im allgemeinen wäre eine ausgiebigere Anwendung der Kritik wünschenswert gewesen. Zwar bin ich nicht der Ansicht, daß von dem Leser die positive Darstellung auf Schritt und Tritt durch doch immer etwas subjektive kritische Bemerkungen lästig werden solle, aber wenn man eine geschichtlich genetische Entwicklung geben will, so läßt sich bei dem großen Fortschritt der Lehre von der Kirche im Interesse der Sache nicht davon Umgang nehmen. Daß bei der Menge von Zitaten nicht immer die gleiche Genauigkeit erreicht werden kann, ist selbstverständlich. Das Zitat S. 75 aus de veritate ist kritisch unsicher (aus Vinc. de Castro novo?), aber auch ungenau, das quoddam (esse divinum) ist weggelassen wie S. 76 das quandam (participationem); die gratia fraterna S. 79 ist unrichtig erklärt, das ideo S. 149 falsch be-

zogen, das Zitat S. 169 gegen den Zusammenhang gedeutet. Bei Renz S. 277 fehlt das Hauptmoment, S. 15 ist Sentenzengebühren ein störender Druckfehler. Schanz.

---

1. **Die Heilstat Christi** als stellvertretende Genugtuung. Eine historisch-dogmatische Studie von Dr. **Joh. Fr. Seraph Muth,** Kuratus an der Kgl. Kreisirrenanstalt München. Mit oberhirtlicher Druckgenehmigung. Münster 1904, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz. VI., 237 S. M. 3.
2. Grundlagen und Voraussetzungen der Satisfaktionstheorie des h. **Anselm von Canterbury.** Eine Monographie von **Bernh. Funke,** Direktor des theol. Konvikts zu Paderborn. Münster, H. Schöningh, 1903. VIII, 106 S. (Kirchengesch. Studien, her. v. Knöpfler, Schrörs, Sdralek VI, 3.)

Die christologischen und soteriologischen Fragen haben in neuerer Zeit die besondere Aufmerksamkeit der Kritik und Theologie auf sich gezogen, weil neben der Lehre von der Gottheit Christi die Lehre von der Inkarnation und dem Opfer am Kreuz den Mittelpunkt des christlichen Glaubens bildet, aber dem modernen Denken fast so unsympathisch ist als den heidnischen Spöttern von Celsus, Porphyrius und Julian an bis zu den letzten Philosophen des untergehenden griechisch-römischen Heidentums. Wie weit der Grund im Wesen der Wahrheit und wie weit in der Form der Darstellung derselben begründet ist, läßt sich im einzelnen nicht immer genau unterscheiden, aber eine geschichtliche Untersuchung zeigt doch, daß die Definition des Opfers und die Wertschätzung des Blutes in der alten Zeit die Bedenken nicht zu beseitigen geeignet waren. Der Kampf zwischen Abälard und Bernhard legte den Gegensatz offen dar und die Satisfaktionstheorie des h. Anselm konnte nicht vollständig mit der Idee des barmherzigen Gottes in Einklang gebracht werden. Heutzutage wiegt aber das ethische Moment im Gottesbegriff noch stärker vor und beeinflußt die Soteriologie. Eine neue Untersuchung über diesen wichtigen Gegenstand ist also stets willkommen.

1. Der Verf. gibt im 1. Teil einen geschichtlichen Überblick

über die Satisfaktionstheorie bis auf die Gegenwart, im 2. Teil eine positive dogmatische Darstellung derselben nach der h. Schrift, den Vätern und Theologen, und nach den kirchlichen Entscheidungen. Der 1. Teil konnte bei diesem Umfang natürlich nur skizziert werden, genügt aber zur Orientierung. Doch hätte ich gewünscht, daß die lutherische Christologie und Soteriologie etwas ausführlicher dargestellt worden wäre. Denn, wie der Verf. wohl gesehen hat, behaupten die protestantischen Dogmatiker, daß erst durch Luther wieder ein Fortschritt in dieser Disziplin veranlaßt und ein besseres Verständnis bewirkt worden sei. Die Unterscheidung zwischen leidendem und tuendem Gehorsam Christi ist allerdings für die Lehre von der Rechtfertigung und von den guten Werken verhängnisvoll geworden, aber dient in weiterem Sinne zum Verständnis des Lebens und Werkes Jesu. Gerade die Betonung der aktiven Seite ist besonders geeignet, die auch frommen Seelen lästigen Gedanken vom Zorn und von der Sühne Gottes im helleren Lichte erscheinen zu lassen, wie auch die spätere Polemik gegen Schell erkennen läßt. In der positiven Darstellung ist die Schriftlehre sehr ausführlich und gut behandelt. Bei den Typen des A. T.s geht der Verf. vielleicht etwas zu weit. Beim Paschalamm kann er sich auf 1. Kor. 5, 7 berufen. Seine Erfüllung fand dies Vorbild im Opfer auf Kalvaria, wo das unschuldige und unbefleckte Gotteslamm am 14. Nisan gegen Abend am Holz des Kreuzes geschlachtet wurde (S. 121). Dagegen möchte ich die Handauflegung des „Opfernden" im A. T. schon deshalb nicht so entschieden für die Stellvertretung geltend machen, weil im Grunde nicht der Handauflegende der Opfernde war, sondern der Priester. Die Loskaufungstheorie der Väter ist etwas zu günstig beurteilt. Mit dem Resultat kann man einverstanden sein: „Es ist eine übernatürlich geoffenbarte, wenn auch in terminis noch nicht definierte Glaubenswahrheit, daß Christus uns erlöst hat durch sein stellvertretendes Sühneverdienst. Es ist ferner eine durchaus begründete, ja den Quellen des Glaubens einzig entsprechende Lehre, daß Christi stellvertretendes Sühneverdienst aus sich, innerlich und nicht erst infolge einer äußeren, ergänzenden Acceptation von seiten

Gottes der Sündenlaſt der ganzen Menſchheit äquivalent, ja ſuperabundant iſt“ (S. 236).

2. Der Verf. wollte eine Monographie über die Satisfaktionstheorie des h. Anſelm ſchreiben, welche drei Teile enthalten ſollte: die Grundlagen und Vorausſetzungen, die Theorie ſelbſt und die Kritik derſelben. Er konnte zunächſt nur den erſten Teil fertigſtellen und zweifelt, ob ihm die Fortführung möglich ſein werde. Ich bedaure dieſe Beſchränkung, weil gerade die weiteren Teile die wichtigeren ſind, kann aber doch den vorliegenden Teil als eine gute Einführung empfehlen. Er ergänzt das vorhergenannte Werk, indem er einerſeits auf die Mängel der patriſtiſchen Erlöſungslehre im Unterſchied von der Chriſtologie aufmerkſam macht, andererſeits die weite Verbreitung und Ausdehnung der Loskaufungstheorie nachweiſt. Er unterſcheidet hierin nicht weniger als ſechs verſchiedene Auffaſſungen. Als Höhepunkt bezeichnet er die Opfertheorie Gregors I. Die im zweiten Abſchnitt beſprochene Stellung der Späteren zum h. Anſelm, ſowie die im dritten Abſchnitt behandelten Vorausſetzungen des h. Anſelm ſelbſt ſind ſehr leſenswert, leiten aber bereits zum zweiten noch ausſtehenden Teil über.

Schanz.

Histoire de la **Théologie positive** depuis l'origine jusqu' au Concile de Trente par **Joseph Turmel**, prêtre du dioecèse de Rennes. Paris, librairie Delhomme et Briguet, Beauchesne & Cie, 1904. XXVIII, 511 S.

Zu der verdienſtlichen Bibliothek der hiſtoriſchen Theologie, welche unter der Leitung der Profeſſoren der Theologie am katholiſchen Inſtitut zu Paris herausgegeben wird, hat der durch ſeine dogmengeſchichtlichen Abhandlungen in franzöſiſchen Zeitſchriften vorteilhaft bekannte Verfaſſer obengenannten Werkes einen wertvollen Beitrag geliefert. Ich habe wiederholt auf die Notwendigkeit hingewieſen, den nun einmal vorhandenen Forderungen hiſtoriſcher Behandlung auch für die Theologie im Intereſſe der Sache an ſich und der Apologetik gerecht zu werden, und freue mich, daß die franzöſiſche Theologie, welche in ihren Verhältniſſen ſo viele

Schwierigkeiten findet, einen viel versprechenden Anfang gemacht hat.

Der Verf. will keine Dogmengeschichte bieten, sondern eine Geschichte der positiven Theologie nach dem Vorbilde Petaus. Er definiert diese Geschichte als denjenigen Zweig der h. Wissenschaft, welcher für jedes der christlichen Dogmen seine Grundlagen in der Schrift und Überlieferung nachweist, als Darstellung der Beweise, welche dem religiösen Unterricht zur Stütze gedient haben. Zur Geschichte dieser Disziplin bemerkt er mit Recht, daß stationäre Listen für Schrift- und Väterstellen benützt wurden. Man könnte dieselben den alten Anthologien vergleichen, welche den Apologeten als Arsenal der Apologetik gegen das Heidentum gedient haben, oder den Katenen, welche den Exegeten und andern Theologen die Summe der Schrifterklärung und des Schriftbeweises in übersichtlicher Form darboten. Trotz seiner Unvollkommenheiten kann das Sic et Non Abälards als die erste, beinahe vollständige positive Theologie bezeichnet werden. Sein Schüler Lombardus hat in den Sentenzen dem theologischen Unterricht des Mittelalters das Handbuch dieser Theologie geschenkt.

Die Einteilung in zwei Perioden, vom Anfang bis Karl dem Großen und von da bis zum Tridentinum hat ihre Berechtigung, wenn man auch den Übergang zur Scholastik vielleicht schärfer hervorheben könnte. Die Unterabteilungen beziehen sich auf die einzelnen Hauptdogmen und sind deshalb ziemlich zahlreich. Der Stil ist kurz und genau, die Methode streng historisch. Alles nicht notwendig Hergehörende wird unerbittlich ausgeschlossen. Dadurch wird die Lektüre weniger unterhaltend, aber desto reicher an Belehrung. Es ist auch für den unterrichteten Theologen sehr angenehm, eine kritische Darstellung der Entwicklung des Schrift- und Traditionsbeweises bis ins einzelne zu besitzen. Er gewinnt dadurch zugleich einen Überblick über den jeweiligen Stand der Theologie. Wir können daher das schöne Buch warm empfehlen.

Schanz.

Theodoret von Cyrus als Apologet. Ein Beitrag zur Geschichte der Apologetik von Dr. theol. **Jos. Schulte,** Repetent am bi-

schöflichen Priesterseminar in Paderborn. Wien, Mayer, 1904. 109 S. (Theol. Studien der Leogesellschaft, her. v. Ehrhard u. Schindler.)

Theodoret von Cyrus ist als Apologet und Exeget gleich ausgezeichnet. Er hat in glücklicher Weise mit den Vorzügen der antiocheniſchen Schule den Grundzug der ſpekulativen alexandriniſchen Schule zu verbinden gewußt, mit dem Tatſachenbeweis die Begründung aus den inneren Wahrheitsmomenten des Chriſtentums eng verknüpft. Es war daher eine dankenswerte Aufgabe des Verf. nach gründlicher Unterſuchung der apologetiſchen Schriften Theodorets und ihrer Quellen und mit umſichtiger Benützung der neueſten Literatur dem Leſer ein treues Bild der letzten und vollendetſten Apologie des griechiſchen Altertums zu entwerfen. Theodoret hat vier apologetiſche Schriften verfaßt: die Bücher gegen die Magier, das Werk gegen die Juden, die zehn Reden über die Vorſehung, die Heilung der heidniſchen Krankheiten. Von dem Werk gegen die Juden ſind nur noch Fragmente vorhanden, welche der Verf. abdrucken ließ, die Bücher gegen die Magier ſind verloren gegangen, die beiden anderen Schriften ſind erhalten. Die Reden über die Vorſehung bieten das teleologiſche Argument in ſchöner homiletiſcher Form, die Heilung iſt das apologetiſche Hauptwerk. In dieſem hat der Gelehrte Biſchof den auch zu ſeiner Zeit unter den Gebildeten nicht ſeltenen Anhängern der griechiſchen Mythologie, welche den Glauben der „Barbaren“ verachteten, die Torheit des „Heidentums“ und die Unzulänglichkeit der Philoſophie aus den Schriften der heidniſchen Philoſophen und Dichter ſelbſt nachgewieſen, um den Wahrheitsgehalt der chriſtlichen Lehre und die ſittlichen Wirkungen des Chriſtentums in um ſo hellerem Lichte erglänzen zu laſſen. Theodoret beſaß ein umfaſſendes Wiſſen des klaſſiſchen Altertums, aber die reichlichen Zitate ſind doch zum geringſten Teil aus den Quellen geſchöpft. Es ſtanden ihm nicht nur Zitatenſammlungen zu Gebot, ſondern in den Werken des Klemens von Alex. und des Euſebius waren ſie auch bereits verwendet. Dies zeigt der Verf. ausführlich im 2. Kapitel: Theodorets apologetiſches Beweismaterial, während er im 3. Kapitel das apologetiſche

Beweisverfahren behandelt. Die Schrift ist also nicht nur dem Apologeten willkommen, sondern auch jedem, welcher sich für die Kenntnis der patristischen Wissenschaft interessiert, zu empfehlen.

Schanz.

Des Adelhard von Bath Traktat De eodem et diverso. Zum erstenmale herausgegeben und historisch-kritisch untersucht von Dr. **Hans Willner** (Beiträge zur Gesch. d. Philos. d. Mittelalt., herausg. v. Baeumker und Hertling IV, 1). Münster (Aschendorff) 1903. VIII u. 112 S. Preis M. 3.75 ungeb.

Adelhard von Bath hat für die Geschichte der Philosophie des XII Jahrh. eine hervorragende Bedeutung: Seine Quaestiones naturales, die ich nach Kollationierung der besten und ältesten Handschriften mit dem Erstdruck von 1482 bald zum Drucke fertigstellen möchte, kennzeichnen die damalige Psychologie und Naturphilosophie; sein Traktat De eodem et diverso ist wichtig vor allem für die Entwicklung der Universalienfrage, in welcher A. eine Vermittlungstheorie, die sog. Indifferenzlehre, anbahnte, die man früher nur aus dem Referate des Johannes Sarisberiensis (Metalogicus II, 17) kannte. W. behandelt die Geschichte derselben sehr ausführlich und klar S. 51 ff. Dem hier gelieferten Bilde werden kaum mehr wesentliche ergänzende Züge beizufügen sein. Eine Untersuchung über das literarische Verhältnis der verschiedenen Schriften de generibus et speciebus wäre wohl noch zu wünschen; ich vermute, daß doch die arabische Vermittlung in der Universalienfrage neben der boëthianischen, schärfer accentuiert werden dürfte. — Die Edition des Textes machte keine besondere Schwierigkeiten, insofern die Schrift nur in einer einzigen, relativ guten Pariser Handschrift erhalten ist (wenigstens ist bis jetzt eine weitere nicht bekannt). — S. 5, 3 f. wäre mihi und nihil zu schreiben. Es wäre vielleicht auch der Beachtung wert, daß wir S. 8, 22 f. poëtische Reminiszenzen haben (pelagus temptare coegit). Sollte Adelard vielleicht mit Statius vertraut gewesen sein? Die dortigen Beispiele lassen darauf schließen. Der Inhalt der Schrift wird behandelt in den 4 Kapiteln: Erkenntnistheorie und Me-

taphyſik, Pſychologie, Ethik, und Abriß der ſieben freien Künſte. Die erſtere läßt Adelhards Syſtem als eine Kombination von ariſtoteliſcher und platoniſcher Methode, die Kosmologie als eine Verbindung von chriſtianiſiertem Platonismus und Neupythagoräismus ohne klaren Schöpfungsbegriff, die Pſychologie als einen einſeitigen Spiritualismus erkennen. — Die Schrift W.s verbindet mit eindringendem Studium gefällige Darſtellung, Beherrſchung des Stoffs und klare Erfaſſung der Probleme. So iſt ſie eine wirkliche Förderung unſerer Kenntnis der Frühſcholaſtik und eine ſehr anerkennenswerte wiſſenſchaftliche Leiſtung. Ich darf vielleicht noch darauf aufmerkſam machen, daß die Schrift nicht bis 1116 als terminus ad quem (noch weniger mit de Wulf ins Jahr 1116 ſelbſt) datiert werden kann, da Biſchof Wilhelm v. Syrakus nur bis 1115 regierte. Der ganze Tenor der Widmung ſcheint mir auf eine frühere Zeit zu weiſen. Ließe ſich nicht auch 4, 25 für die Chronologie verwerten? Zu S. 47 Anm. 1 möchte ich noch anfügen, daß die Stellungnahme Auguſtins zur erkenntnistheoretiſchen Frage der Selbſtgewißheit am prägnanteſten zum Ausdruck kommt Soliloquia II, 1, 1. L. Baur.

1. **Des Ariſtoteles Schrift über die Seele.** Überſetzt und erklärt von Dr. th. **E. Rolfes.** Bonn (Hanſtein) 1901. (XXII u. 224.)
2. **Ariſtoteles Metaphyſik.** Überſetzt und mit einer Einleitung und erkl. Anmerkungen verſehen v. Dr. th. **E. Rolfes.** (I. u. II. Hälfte.) Leipzig (Dürr) 1904 (Philoſoph. Bibl. II u. III.) 216 u. 200 S. Preis zuſ. 5 M. ung.

Rolfes darf für ſich das Verdienſt beanſpruchen, an die Tendenzen Trendelenburgs wieder anknüpfend, einer Rückkehr zur ariſtoteliſchen Philoſophie ſchon ſeit Jahren energiſch das Wort geredet zu haben. Man wird zwar auch dann, wenn man dieſer Forderung im Prinzip zuſtimmt, ſie nicht ohne erhebliche Reſtriktionen aufſtellen können. Dem Zweck, ein ſicheres Verſtändnis der ariſtotel. Philoſophie anzubahnen, ſollen die beiden Überſetzungen der Pſychologie und der Metaphyſik dienen.

1. Die Einleitung, welche der erſteren Schrift vorangeht, gibt

einen Überblick über den Wert und den Inhalt der aristotelischen Psychologie (π. ψυχῆς). Die bisher vorhandenen Übersetzungen von Kreuz, Bender, Kirchmann, Essen wurden benützt; ebenso die Kommentatoren Philoponus, Simplicius, Themistius, Sophonias, Thomas, Silvester Maurus, Trendelenburg, während Rodier erst nach Vollendung der Uebersetzung v. Rolfes erschien. Die schwierigen kritischen Vorfragen, die sich auf die richtige Ordnung einzelner Abschnitte erstrecken (Essen, Bonitz, Freudenthal, Susemihl) werden zwar erwähnt, aber nicht weiter behandelt.

Die Übersetzung ist verständlich, und liest sich gut; sie ist auch, wie die gemachten Stichproben ergaben, im wesentlichen durchaus getreu. Doch will es mir scheinen, als hätte der Verf. mehrfach Übersetzung und Erklärung nicht genügend scharf auseinandergehalten, sondern letztere in erstere öfters überfließen lassen, ohne daß dies in einer Anmerkung kenntlich gemacht wurde. Ich verweise zum Beweise beispielsweise auf S. 11: .. καὶ περὶ τινῶν μὲν τεχνίτης, ἐὰν τύχῃ, οἷον τέκτων ἢ ἰατρός = „und vereinzelte Eigenschaften nimmt vielleicht der Handwerker und Künstler, wie Zimmermann und Arzt in Acht". Ähnliche Ungenauigkeiten bezw. freiere Übersetzungen S. 18 und 19 oder S. 20 u. ö. Von dem S. 23 Beigefügten („an ihren Füßen") steht nichts im Text. Ganz deutlich ist Erklärung anstatt Übersetzung geboten S. 28, wo der ganze Beisatz, „wie wir ihn aus der Erfahrung kennen", nicht im Text steht, sondern eine Paraphrase des im Text gebotenen τοῦτον ist.

Auch wird dann und wann ein und derselbe terminus in verschiedenem Sinn gegeben, z. B. S. 14 σχήματα unmittelbar nacheinander = Figuren und Atome. Derartige Freiheiten kann man nicht gutheißen.

Auch der sprachliche Ausdruck läßt einigemal zu wünschen übrig. Ein Beispiel (S. 30): ἀφῶμεν = wir wollen sie sein lassen! Es wäre auch von Vorteil gewesen, wenn für jeden Abschnitt Anfangs- und Endzahl der Seiten und Zeilen der Berliner Ausgabe notiert worden wäre.

2. Derartige Verstöße gegen die Anforderungen an eine strenge

Übersetzung konnten wir bei der zweiten Übersetzung (2 Bändchen) nicht in gleicher Weise finden. R. befleißigt sich einer möglichst wörtlichen und genauen Übersetzung, „die nach der Methode von Bonitz eine Rückübertragung ins Griechische ermöglichen würde". Freilich ließe sich auch hier des öfteren über eine präzisere Übersetzungsform rechten: so z. B. ist gleich zu Eingang das „ τὸ ὁρᾶν αἱρούμεθα ἀντὶ πάντων ὡς εἰπεῖν τῶν ἄλλων wiedergegeben: . . „ist uns das Sehen das Allerliebste". Eine versuchte Rückübersetzung würde sicher nicht zum Aristotelischen Ausdruck führen. — Eine Einleitung behandelt wieder Begriff und Aufgabe der Metaphysik und gibt eine Inhaltsübersicht über die 14 Bücher der aristotel. Metaphysik. Was die Ansicht des hl. Thomas über die innere und ursprüngliche Ganzheit des aristot. Werkes angeht, so kann ich der S. 15 vorgetragenen Anschauung nicht beipflichten, einmal weil man nicht einsieht, warum Thomas seine Meinung hätte verschweigen sollen und zweitens, weil die Erkenntnis der eigentümlichen Herkunft der einzelnen Bruchteile bei ihm ein historisch kritisches Denken voraussetzen würde, das er nicht hatte: es war seiner Zeit und ihm fremd.

Der Übersetzung ist der Bekkersche Text zu Grunde gelegt. Die Übersetzungen von Schwegler, Bender, Kirchmann, Bonitz-Wellmann wurden benützt, ebenso die antiqua latina und die Besserionische. Als Kommentare leisteten gute Dienste Alexander Aphrodisias, Thomas, Silvester Maurus, Schwegler, Bonitz und Bullinger. Jedem Bändchen sind Anmerkungen beigefügt. Ein Namen- und Sachregister schließt das Ganze ab. Den beiden Werken ist unter den Studierenden weite Verbreitung zu wünschen, denn gerade auf die aristotelische Metaphysik trifft das Wort besonders zu: „brevis esse laboro, — obscurus fio". L. Baur.

---

1. Die **volkswirtschaftlichen Anschauungen Antonins** von Florenz (1389—1459). Dargestellt von Dr. theol. **K. Ilgner.** Paderborn, F. Schöningh 1904. 8. XII, 268 S. M. 5.
2. **Aberglaube und Seelsorge,** mit besonderer Berücksichtigung des Hypnotismus und Spiritismus, von Dr. **F. Walter,** Prof. d.

Theol. a. d. Univ. Straßburg i. E. (Seelsorgerpraxis X u. XI) Ebda. 1904. kl. 8. VIII, 462 S. M. 2,20.

3. Systematisch geordnetes **Repertorium** der kath.-theol. Literatur, welche in Deutschland, Österreich und der Schweiz seit 1700 bis zur Gegenwart (1900) erschienen ist. Von Dr. theol. **D. Gla.** 1. Bd. 2. Abteilung: Literatur der Apologetik des Christentums u. der Kirche. Ebda. 1904. 8. VIII, 1024 S. M. 18.

4. **Das Dekret des Papstes Innocenz' XI. über den Probabilismus.** Beitrag zur Geschichte des Probabilismus und zur Rechtfertigung der kath. Moral gegen Döllinger-Reusch, Harnack, Herrmann und Hoensbroech von **F. Ter Haar.** Ebda. 1904. 8. XII, 204 S. M. 2,80.

1. Es war ein guter Griff, den Moralisten Antonin zu wählen, um die nationalökonomischen Anschauungen des späteren Mittelalters zur Darstellung zu bringen. Denn wenn A. auch nicht Nationalökonomie ex professo treibt, sondern vor allem dem Beichtvater dienen will, so unterzieht er doch das damalige Erwerbs- und Wirtschaftsleben der sittlichen Prüfung. Wohl finden sich vielfach nur Andeutungen der Wirtschaftslehre (vgl. S. 14, 222, 265), aber im großen und ganzen werden die modernen Probleme: Produktion, Arbeit, Kapital, Wert, Preis, Geld, Kredit, Güterverteilung, Eigentum, wirtschaftliche Not und Armenpflege, Versicherungswesen, Lohnfrage, Konsumption, Luxus, Steuern und Staatsschulden mehr oder weniger eingehend besprochen. Interessant ist die Tatsache, daß nach A. der Staat die Höhe des zu bezahlenden Lohnes zu bestimmen (S. 211 f.) und bei Festsetzung der Besteuerungssumme die Schulden in Abrechnung zu bringen hat (S. 246). Die fleißige, sorgfältige und im großen und ganzen sachkundige Monographie hat für die Geschichte der Moraltheologie und Volkswirtschaftslehre bleibenden Wert. Leider fehlt ein Sachregister und läßt die sprachliche Form viel zu wünschen übrig.

2. Das durch übersichtliche Darstellung und gründliche Untersuchung sich auszeichnende Büchlein Walter's erörtert Wesen, Entstehung und Arten, namentlich die modernen Formen des Aberglaubens, und räumt besonders auf dem Gebiete des Magnetismus,

Hypnotismus und Spiritismus mit den alten Ladenhütern gründlich auf. Speziell zu S. 408 wäre die Arbeit von J. Fehr (Der Aberglaube und die kath. Kirche des Mittelalters, Stuttgart 1857) zu zitieren gewesen, da sie wesentlich mehr als Simar bietet. Instruktiv sind auch die Schriften: Zur Geschichte des Volksaberglaubens im Anfang des XVI. Jahrhunderts. Aus der Emeis von Joh. Gailer v. Kaisersberg. Hsgb. von Aug. Stöber, Basel 1875, und von W. H. Roscher, Ephialtes, eine patholog.-mythol. Abhandlung über die Alpträume und Alpdämonen des klass. Altertums, Leipzig 1900. Das Buch W.s verdient eine uneingeschränkte Empfehlung und die weiteste Verbreitung.

3. Der „apologetische Zweihundertjahresbericht" Dr. Gla's reiht sich dem früheren Referat über die „Literatur der theologischen Encyklopädie und Methodologie, der Exegese des alten und neuen Testamentes und ihrer Hilfswissenschaften" (vgl. Th. Q. 1895, 669) würdig an, denn er bekundet denselben Riesenfleiß, dieselbe musterhafte Akribie. Abermals ist mit Recht statt der alphabetischen die systematische und chronologische Anordnung gewählt. In drei Hauptteilen werden zunächst die Gesamtdarstellungen der Apologetik des Christentums und der Kirche vorgeführt, darauf folgt die Einzeln-Literatur zur Verteidigung des Christentums nebst der Literatur über die außerchristlichen Religionen, endlich die Literatur der Apologie der Kirche mit den polemischen, symbolischen und irenischen Literaturerzeugnissen. Wichtigere Erscheinungen sind außerdem mit einer kurzen Inhaltsangabe, mit Beifügung literarischer Besprechungen oder Hinweisen auf solche versehen. Den Schluß macht ein gründliches Sach- und Personenregister, letzteres mit biographischen Notizen. Der Verf. selbst ist sich wohl bewußt, daß seine Arbeit kein opus numeris omnibus absolutum ist. Ref. sieht deshalb von Nebensachen ab. Bei diesem imposanten Werk kommt es auf den Kernpunkt der Sache an, und den hat der Verf. richtig getroffen. Bemerkt sei nur, daß F. J. Köhler (S. 930) nicht Pfarrer, sondern Schullehrer war, gest. 14/2. 1897.

4. Die mit voller Sachkenntnis, wohltuender Objektivität und in vornehmem Ton geschriebene Abhandlung des P. Ter Haar

über das berühmte und hochbedeutsame päpstliche Dekret vom 26. Juni 1680 wird vom Verf. mit Recht als ein Beitrag zur Geschichte des Probabilismus bezeichnet. Da die Arbeit zugleich eine Abwehr gegen die Angriffe auf die katholische Moral bieten will, so wird *καὶ αἶσαν οὐθ ὑπὲρ αἶσαν* eine klare Übersicht über die Moralsysteme und eine vortreffliche Widerlegung des einfachen Probabilismus mit einer soliden Begründung des Äquiprobabilismus vorausgeschickt. Mit demselben Rechte geht der Besprechung des 1902 in seinem authentischen Wortlaut neu veröffentlichten Dekretes Innocenz' XI ein kurzer Überblick über die Geschichte des Probabilismus bis zu dem energischen Eingreifen dieses Papstes gegen dieses System voraus. Daß der gewöhnliche Probabilismus, für den die Jesuiten „quasi pro aris et foris" kämpften, mehr und mehr verlassen wurde, ist das Verdienst Innocenz' XI und des P. Thyrsus Gonzalez S. J., auf den sich der erste Teil des Dekretes bezieht. Mit Gonzalez und seiner Schrift „Fundamentum theologiae moralis" befaßt sich nun der Verf. aufs eingehendste. Die Hauptresultate, zu denen Ter Haar gelangt, sind gesichert. Gonzalez hat den eigentlichen Probabiliorismus gelehrt und öfters auch die opinio aeque probabilis bekämpft, das päpstliche Dekret aber fordert nur dazu auf, die opinio certo minus probabilis, die als weniger wahrscheinlich erkannte Meinung (opinio minus probabilis cognita et iudicata) zu bekämpfen. Somit ist von dem päpstlichen Dekrete der einfache Probabilismus, nicht aber der Äquiprobabilismus getroffen. Mit vollem Rechte betont der Verf. wiederholt, daß der hl. Stuhl zwar den Probabilismus nicht verurteilt, aber die Lehre der opinio probabilior begünstigt hat. Diese unleugbare Tatsache wird jetzt selbst von der Civiltà cattolica (6. Sept. 1902, Quad. 1253, 579) zugegeben. Daß aber der Jesuitengeneral Oliva „den Befehl der Inquisition, an alle Universitäten zu schreiben, man könne frei die probabilior verteidigen und die minus probabilis bekämpfen, nicht ausführte, ist eine Tatsache" (S. 98).

In Übereinstimmung mit P. Mandonnet O. P. (Le décret d'Innocent XI contre le probabilisme S. 4, vgl. Th. Q. 1904, 494 und Theol. Revue 1904, 146) bemerkt der Verf. mit vollem Rechte:

„Es läßt sich nicht leugnen, daß die Verteidigung des Probabilismus und besonders die Art und Weise, wie man in den letzten drei Jahrzehnten diesem System Ansehen zu verschaffen gesucht hat, der katholischen Wissenschaft und somit der katholischen Sache nicht wenig geschadet hat" (S. 193 f.). Auf Grund einer rein historischen Betrachtung kann Ter Haar deshalb auch leicht Abrechnung halten einerseits mit den Behauptungen der Probabilisten, z. B. Ballerinis, Meffert's und namentlich Arendt's, dessen Erklärungsweise des Dekretes mit vollkommenem Rechte als „sonderbar, unkritisch und untheologisch" bezeichnet wird (S. 130), und andererseits mit den Angriffen der Akatholiken auf die römisch-katholische Moral. Mit Recht weist er auf „die Vorurteile einer Schule" hin. Daß speziell Hoensbroech unter dem Druck dieser Vorurteile steht, hat schon P. Janssen treffend bemerkt. Die Anklagen und Vorwürfe der akatholischen Gegner treffen tatsächlich auch nicht die Kirche selber, die den einfachen Probabilismus niemals als ihre Lehre betrachtet hat. Dem Wunsche des hochverdienten Verf., daß endlich einmal „die Verteidigung der minus probabilis cognita als überwundener Standpunkt" anerkannt werden möge (S. 195), stimmt Ref. vollauf zu, denn ganz abgesehen von dem sittlichen Bewußtsein, lehrt die geschichtliche Betrachtung, daß der einfache Probabilismus sich auf die Autorität des hl. Alfons und des hl. Stuhles nicht berufen kann. Interesse verdient die Mitteilung, daß das Dekret der Ritenkongregation vom 21. Juli 1871 nicht offiziell ist (S. 122). A. Koch.

Jus decretalium ad usum praelectionum in scholis textus canonici sive iuris decretalium auctore **F. X. Wernz**, S. J. Tomus IV. Jus matrimoniale ecclesiae catholicae. Romae, Typographia S. C. de Prop. Fide, 1904. 8°. XVI, 1136 p. 15 Frcs.

Bei Besprechung des 3. Bandes von Wernz' Kirchenrecht, Zschft. LXXXV (1903), 143 ff., haben wir gesagt, daß man nach dem Vorausgegangenen dem 4. Band, der das Eherecht umfassen soll, mit größter Zuversicht entgegensehen dürfe. Unsere Erwartung ist nicht nur nicht getäuscht, sondern bei weitem noch übertroffen

worden. Der vorliegende ſtattliche Band von mehr als 1100 Seiten iſt das zur Zeit beſte und vortrefflichſte Eherecht.

Was man ſich nur wünſchen mag an einer Darſtellung des kirchlichen Eherechts tritt einem hier mehr noch als in den früheren Bänden entgegen: eine gleich gewandte Handhabung der ſcholaſtiſchen und hiſtoriſchen Methode, eine klare Dispoſition des Ganzen wie ein liebevolles, tiefgehendes Eindringen in die intrikateſten Einzelnfragen, derenes fürwahr im Eherecht nicht fehlt, eine erſchöpfende Darſtellung nicht bloß des kirchlichen ſondern auch des ſtaatlichen Eherechts auf Grund einer ausgedehnten Benützung der primären und ſekundären Literatur — nur die Monographien ſind zu ſpärlich verzeichnet und benützt — und mit Hilfe einer klaren, fließenden Sprache.

Den Mittel- und Schwerpunkt des Ganzen bildet die Darſtellung des Tridentiniſchen Ehedekrets, S. 211—317, unter den Überſchriften: De notione et historia formae substantialis matrimonii; De origine legitima et convenienti substantialis formae Tridentinae; De promulgatione decreti Tridentini; De subiecto passivo decreti Tridentini; De vi locali et personali decreti Tridentini; De dispensatione et immunitate a decreto Tridentino De poenis contra violatores decreti Tridentini statutis; De parocho proprio eiusque delegato atque de testibus etc. Das wird alles behandelt mit der genaueſten Kenntnis des juriſtiſchen Materials, mit unerbittlicher Logik, die aber doch weit entfernt iſt von jeder hohlen Konſequenzmacherei. W. warnt ſelber eindringlich davor: „Ab initio huius inquisitionis illud in universum monendum est, abstinendum esse ab extremis sententiis illorum, qui matrimonia clandestina haereticorum vel mixta g e n e r a t i m e t i n d i s c r i m i n a t i m aut invalida aut valida esse defendunt“, S. 245, A. 133. Vielleicht dürfte der Verfaſſer aber da und dort innerlich noch mehr als es im Kontext zum Vorſchein kommt, geneigt ſein, Beſtrebungen, welche die Logik der Tatſachen mit der der kirchlichen Geſetze in etwas zu harmoniſieren ſuchen, anzuerkennen, ſo etwa auf S. 241, A. 125, betreffend die oberrheiniſche Kirchenprovinz. Es wird das eine Aufgabe ſein bei der neuen Kodifikation des kirchlichen Rechts,

bei der mitzuwirken W. mehr als irgend einer berufen und fähig ist. Er macht auch immer Bemerkungen de lege ferenda, namentlich auf Grund des Vatikanums.

Aus der großen Zahl der eingehend erörterten kontroverſen Punkte ſeien hervorgehoben: Die Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe, S. 32 ff. u. a.; Die Kopulatheorie 47 f., 1014 ff.; Die Unteilbarkeit des Ehevertrags 52 ff.; Die Form und Materie des Eheſakraments 67 ff.; Die Berechtigung des Staates zur Aufſtellung von Ehehinderniſſen für Chriſten und Nichtchriſten 106 ff.; Die Benediktina 239 ff.; Die Civilehe 317 ff.; Die Mitwirkung katholiſcher Beamter bei der zivilen Eheſcheidung 330 ff.; Die Joſephsehe 444 ff.; Die Impotenz 492 ff.; Das Votum bei der Ordination 585 ff.; Die sanatio matrimonii in radice 950 ff.; Das privilegium Paulinum mit all den daran hängenden Fragen 1037 ff.

In den meiſten Fällen kann man mit M. nur einverſtanden ſein. Nicht begründet aber erſcheint uns die wiederholt verteidigte Auffaſſung Innocenz' III, daß die Patriarchen auf Grund göttlicher Dispens mehrere Frauen genommen hätten (c. 8, X de divort. IV, 19), S. 33. 113, 522, 529, 1021. Wo iſt eine Nachricht von dieſer Dispens? Beſſer iſt es, mit Thomas hier auf praecepta primaria und secundaria ſich zu ſtützen. Für die Einführung des Tridentiniſchen Dekrets durch Obſervanz wird zwar erdrückendes Material, S. 230 ff., beigebracht, aber im Sinn des Wortlautes des Dekrets liegt dieſer Einführungsmodus ſicher nicht. Wenn S. 444 ff. die Möglichkeit der Joſephsehe in Abrede geſtellt wird, ſo glaube ich, daß ſich das Recht auf die copula carnalis und das Recht auf Gebrauch derſelben trennen laſſen. Auch iſt die Ehe doch nicht rein aus der Geſchlechtsverbindung zu beurteilen. Beſonders geſpannt durfte man darauf ſein, welche Stellung W. in der gegenwärtig viel verhandelten Frage einnehmen werde, ob eine der Ovarien entbehrende Frau ex capite impotentiae unfähig zur Ehe ſei. Er bejaht dieſelbe, „dummodo de perfecta carentia illorum organorum mulieris certo constet" (S. 505, A. 34). Freilich ein gewiſſes Schwanken läßt ſich bemerken, ſo auch S. 663 [51]. Es iſt aber kein Zweifel, daß man ſo eine ſchiefe Ebene betritt, auf der gar nicht

mehr Halt gemacht werden kann. Es werden nach den Ovarien wieder andere Punkte zur Berücksichtigung sich melden. Darum glaube ich, ist am altem Begriff der Impotenz im Interesse des Ehesakraments festzuhalten. So wäre noch da und dort etwas zu bemerken. Aber nichtsdestoweniger ist dies Eherecht das erste und beste unter allen. Ein fünfter Band über die kirchliche Gerichtsbarkeit und ein sechster über das kirchliche Strafrecht werden das Werk zum Abschluß bringen. Sägmüller.

Die Verfassung der Kirche von den ersten Jahrzehnten der apostolischen Wirksamkeit an bis zum Jahre 175 nach Chr. von **Heinrich Bruders** S. J. (Forschungen zur christl. Liter.- und Dogmengeschichte, hgg. v. Ehrhard und Kirsch, Bd. IV, H. 1 und 2). Mainz, Kirchheim und Co., 1904. XVI, 405 S. 15 M.

Gegenüber den zahllosen, in hastigen Schlüssen sich überstürzenden, keineswegs voraussetzungslosen Arbeiten protestantischer Forscher über die kirchliche Verfassung im Urchristentum weisen die freilich leider viel weniger zahlreichen katholischen Arbeiten über das gleiche Thema etwas Ruhiges, Bedächtiges auf, angefangen von dem heute in seiner Art noch nicht übertroffenen Werke Döllingers, Christentum und Kirche in der Zeit der Grundlegung, 1. Aufl. 1860, 2. Auflage 1868, bis zu den trefflichen Arbeiten von Dunin-Borkowski. Gerade der letztere Forscher geht auf dem so schwanken Boden bedächtig nur Schritt für Schritt vorwärts. Vgl. Bd. 84 (1902), S. 150 ff. dieser Zeitschrift. Ihm reiht sich ebenbürtig an die Seite sein Ordensgenosse, der Verfasser des vor liegenden Buches.

Zweck der Studie ist, die schriftlichen Zeugnisse der ersten christlichen Jahrzehnte nach rein historischen Grundsätzen zu untersuchen und die Resultate hieraus für die christliche Verfassung festzustellen. Beantwortet werden sollen Fragen wie: Läßt sich die Existenz eines christlichen Amtes sicher nachweisen? Wodurch unterschieden sich die Träger dieses Amtes von den charismatisch Begabten und Wandermissionaren? Reicht solches Amt im wesentlichen unverändert bis in die apostolische Zeit zurück? Da sodann allge-

mein zugestanden wird, daß die Verfassung der Kirche bis 175 eine Entwicklung erreicht hat, auf welche sich alle spätere zurückführen läßt, so werden die Quellen nur bis dorthin verhört, streng, methodisch, sie allein, ohne Hinblick auf die gewaltige Literatur, die über das Thema existiert, niemand zu lieb, niemand zu leid. Ein schweres Problem, aber mit staunenswerter Geisteskraft, die einen widerstandslos mit sich zwingt, durchgeführt. Doch möchten wir gleich beifügen, daß man sich die Form auch anders, weicher, gefälliger denken könnte. Es steht Döllinger auch hierin in dem citierten Werk unübertroffen da.

Die Arbeit zerfällt in zwei Teile und einen zwei Drittel des Buches umfassenden Anhang (!), der das zu verarbeitende Material enthält. Im ersten vorbereitenden Teil werden die in Betracht kommenden, in den Quellen sich findenden sprachlichen Ausdrücke auf ihren bleibenden oder veränderlichen Wert hin untersucht, die Daten der Zeugnisse festgestellt, die Urkunden nach ihrem Gesamtinhalt charakterisiert, der für die Verfassung wichtige Sonderinhalt in jeder einzelnen Quelle festgelegt. Der zweite Hauptteil enthält die historische Beweisführung für die Existenz eines christlichen Amtes auf Grund aller Quellenangaben. Aber nicht kann dieses Amt bewiesen werden auf Grund der so verschiedenen ersten Namen für die angeblichen Amtsträger. Diese wechselnde Terminologie bietet nirgends einen sicheren Anhaltspunkt, um für einen festgesetzten Zeitpunkt, einen bestimmten Ort einen Schluß aus den Namen auf die Verfassung zu machen. Auch das Wort *χάρισμα* bildet keinen Anhaltspunkt zur Scheidung. Bis 175 ist dieses ein Gattungsbegriff und das Amt ist auch eine Art dieser Gattung. Festen Grund aber für die Beweisführung auf ein christliches Amt bildet der erste Klemensbrief. Er antwortet c. 42 ff. im Jahre 96 auf die Frage nach dem Unterscheidungsmerkmal zwischen Amt und bloß charismatischen Vorzügen, daß auf Amtsbefugnis nur der Anspruch hat, auf den die äußere Sendung übertragen wurde. Dieses Amtsmerkmal, „die Sendung von Gott", findet sich nun als wesentlich mit der Lehre verbunden in jedem christlichen Zeugnis bis 175: bei Ignatius, bei Paulus, in den Evangelien.

Einverstanden! Aber wir müssen doch ein methodologisches Bedenken geltend machen. Diese chronologische Umkehrung, wonach die Evangelien zuletzt kommen, möchten wir keinem weiteren Darsteller raten. Die in den Evangelien enthaltene „Sendung der Apostel von Gott" muß immer Grundstein und Ausgangspunkt für die Beweisführung auf ein Amt im Urchristentum bleiben. Daran reiht sich alles weitere genetisch und beweiskräftig. Auch im folgenden ist diese unzulässige Inversion.

Die weitere Untersuchung ist der inneren Verzweigung des christlichen Amtes gewidmet. Zu untersuchen ist nur der Zeitraum von 113—67 nach Christus; denn bei Ignatius sind die drei Ämter: *ἐπίσκοπος, πρεσβύτεροι* und *διάκονοι* bereits ausgebildet vorhanden. Verf. zeigt in dieser wegen der Masse der Termini für die Amtsträger so schwierigen Partie ebenso große Gewandtheit wie im letzten Abschnitt, der die ansäßigen Vorsteher im Verhältnis zu den wandernden Amtsträgern und zu den wandernden oder ansäßigen Geistesbegabten schildert. Hervorheben möchten wir nur die Bemerkung, daß zwischen 67 und 113 nach Christus, wo die Klassennamen *πρεσβύτεροι* und *διάκονοι* bereits bestanden, oft ein einzelner Rufname erscheint, wodurch sich nahe legt, daß dessen Träger eine besondere Rolle für sich einnahm (die des monarchischen *ἐπίσκοπος*). Der Anhang enthält eine Übersetzung des ersten Klemensbriefes in das Deutsche, eine Personenliste zerfallend in Lebensskizzen und die entsprechenden griechisch-deutschen Texte, eine Datenliste und eine von großer philologischer und lexikographischer Erudition zeugende Liste der in Betracht kommenden Worte von *ἀποστέλλω* bis *χείρ*. Beigegeben sind alle wünschenswerten Indices und ein dankenswertes Kärtchen, darstellend die Kulturstaaten des römischen Reiches im 1. und 2. Jahrhundert als christliches Missionsgebiet. Gerne nimmt man von solchem Forscher folgende durchaus richtige Wertung der Leistungsfähigkeit der Geschichte entgegen: „Eine sichere historische Kenntnis ist von vielen äußeren Zufällen abhängig und in den meisten Fragen ist sie an enge Grenzen gebunden. Wäre sie allein dazu bestimmt, jede wichtige Religionsfrage zum Entscheid zu bringen, so würde damit die christliche

Religion selbst unmöglich gemacht .... Die historischen Auseinandersetzungen zeigen (selbst wo Urkunden vorhanden) leider zur Genüge, wie die Behandlung der schriftlichen Zeugnisse in wichtigen Fragen nicht jeden zum gleichen Ziele führt (S. 129)". Sägmüller.

III.

Analekten.

Im Verlage von S. Calvary und Co., Berlin, erscheint unter der Schriftleitung von Dr. M. Altschüler seit Juni 1903 eine neue Zeitschrift: **„Vierteljahrsschrift für Bibelkunde, Talmudische und patristische Studien"** (Preis des Jahrgangs M. 15), mit dem Zwecke, „die Bibelkunde (Altes und Neues Testament) sowie die talmudischen und patristischen Studien zu vereinigen". Der dem Unternehmen zu Grunde liegende Gedanke ist gewiß richtig und wohlbegründet, denn es ist nicht zu leugnen, daß die Kenntnis der spätjüdischen Literatur für die biblische Exegese, und zwar mehr noch für die neutestamentliche, als für die alttestamentliche Exegese, von großer Bedeutung ist. Freilich, ob es möglich sein wird, eine Zeitschrift, deren Mitarbeiter — wenn sie ihren Zweck erreichen soll — notwendig den verschiedensten wissenschaftlichen Richtungen angehören müssen, auf die Dauer zu halten, dies muß erst die praktische Erfahrung lehren. Die uns bis jetzt vorliegenden beiden ersten Hefte enthalten folgende Aufsätze: Heft I: H. Grimme, Gedanken über hebräische Metrik; A. Wünsche, der dem Mineralreich entlehnte Bilderschmuck in den poetischen Büchern des A. Test.; S. Krauß, eine alte Erklärung zu Sacharja 12, 10; W. Soltau, zum I. Kapitel des Evangeliums des Lukas; G. R. S. Mead, einige Bemerkungen über die Gnostiker; W. Soltau, der lukanische Auferstehungsbericht; A. Wünsche, der Prophet Hosea in der haggadischen Auslegung des Jalkut Schimeoni; B. Jacob, „Im Namen Gottes" eine sprachliche und religionsgeschichtliche Untersuchung über שֵׁם und ὄνομα im A. und N. T.". Sodann Heft

II: W. Soltau, Protomatthäus oder zur Entstehungsgesch. des I. Evangeliums; B. Jacob, „Im Namen Gottes“ u. s. w. II; A. Wünsche, der Auferstehungsglaube und seine Beweiserbringung im N. T., im Talmud und bei den vor- und nachnicänischen Kirchenlehrern; derselbe, der Prophet Micha in der haggad. Deutung des Jalkut Schimeoni. Vetter.

Zu **Barn.** 19,11. In dem Sätzchen: *εἰς τέλος μισήσεις τὸ (τὸν) πονηρόν*, werden die beiden ersten Worte von den Übersetzern allgemein wiedergegeben: in perpetuum, bis zuletzt, und ähnlich. Ähnlich werden die Worte Joh. 13,1 durch die Vulgata (in finem) und die modernen Übersetzer verstanden. Die Übersetzung möchte richtig sein, wenn es heißen würde: *εἰς τὸ τέλος*. Aber das adverbiale *εἰς τέλος* hat, worauf mich mein Kollege Belser aufmerksam macht, eine andere Bedeutung. Riemer übersetzt es: in totum, plane, ganz und gar. Barnabas schreibt 4, 10 selbst: *μισήσωμεν τελείως τὰ ἔργα τῆς πονηρᾶς ὁδοῦ*, und diese Stelle wirft ein Licht auf die andere. Ohne Zweifel gelten ihm *τελείως* und *εἰς τέλος* als gleichbedeutend. Funk.

Über das **Testament unseres Herrn** handelt Dr. C. F. M. **Deleman** im Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis 1904 p. 11—49; 125—175. Den größeren Teil der Arbeit bildet der zweite Abschnitt, eine Besprechung und Erklärung des Inhaltes der Schrift. Im ersten Teil wird über die bisherigen Untersuchungen berichtet und das Verhältnis des Testamentes zu den verwandten Schriften erörtert. D. entscheidet sich für meine Auffassung und nimmt S. 24 den von mir in der Schrift: Das Testament unseres Herrn 1901 S. 293 aufgestellten Stammbaum an. Funk.

Das **pseudoapostolische Konzil von Antiochien** wurde aus Anlaß der Erörterung, die ihm Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums 1902 S. 52—60, widmete, durch **Lejay** in der Revue du clergé français XXXVI (1903), 343—55 einer Untersuchung unterzogen mit dem Ergebnis, die betreffenden Kanones seien in Palästina (Harnack: Antiochien) bald nach dem Tod Julians des Apostaten entstanden. Lejay hält wie Harnack den Papst Innocenz I bereits für einen Zeugen der Kanones. Ich

vermag dessen Zeugnis nicht anzuerkennen, wie ich 1902 S. 609 bemerkt habe, und nach einem weiteren hier angeführten Grunde, den freilich Lajay so wenig als Harnack würdigen konnte, da beide nur den ungenügenden Bickellschen Text kannten, fallen die Kanones sicher über das 4. Jahrhundert herab. Funk.

Die **Chronologie** der **Cyprianischen Briefsammlung**, die nicht nur für die Patristik, sondern auch für die Kirchengeschichte überhaupt große Bedeutung hat, ist durch neuere Untersuchungen um ein Bedeutendes gefördert worden. Tüchtige Vorarbeiten von Fechtrup und O. Ritschl waren zwar vorhanden, doch hat letzterer nicht frei von dogmatischer Voreingenommenheit eine mehrmalige Änderung von Cyprians Auffassung über Kirche und Primat angenommen, und die Briefe nach dieser Theorie angeordnet. Leo Nelke behandelt die ganze Frage in einer eindringenden Untersuchung (Die Chronologie der Korrespondenz Cyprians, Dissertation, Thorn 1902) aufs Neue, und ebenso jüngst der junge Gelehrte H. von Soden in seiner Schrift: „Die Cyprianische Briefsammlung" 1904 (= Texte und Untersuchungen, N. F. XIII, 3). Nelke und von Soden befinden sich in weitgehender, glücklicher Übereinstimmung mit einander, so daß jetzt eine Reihe der von ihnen gebotenen Resultate als gesichert betrachtet werden dürfen. Vgl. auch Bardenhewer, Geschichte der altk. Lit. II (1903) 431 ff. und Harnack, Geschichte der altchr. Lit. II, 2 (1904) 339 ff. Rep. K. Bihlmeyer.

In Bd. LXXXVI (1904), 316 f. wurde auf den großen Wert des von Prof. Heiner herausgegebenen **Toleranzantrags** hingewiesen, namentlich auch wegen der in demselben enthaltenen trefflichen Sammlung kirchenpolitischer Gesetze Deutschlands. Jetzt ist als 3. Heft des Archivs für kath. Kirchenrecht 1904 ein Ergänzungsband erschienen (IV, 334 S. 4,— M.), enthaltend die zweite und dritte Beratung des Antrags im Reichstag im Januar, Mai und Juni 1902 nebst einem Sachregister von H. Derselbe hat sich so um den hochwichtigen Toleranzantrag des Zentrums sehr verdient gemacht, der beim Widerstreben des Bundesrats, obgleich schon mehr als zwei Jahre verabschiedet, bis heute noch nicht Gesetz geworden ist und wohl auch nicht so bald wird. Sägmüller.

Verzeichnis der vom 18. August 1904 bis 1. März 1905 eingelaufenen Bücher:

Adhemar d'Alès, La théologie de Tertullien (Bibl. de théol. histor.). Paris, Beauchesne 1905.
Adickes E., Charakter und Weltanschauung. Tübingen, Mohr (Siebeck) 1905.
Aenstoots St., Aus Vergangenheit und Gegenwart. Erzählungen u. s. w. Bändchen 42, 43, 44. Kevelaer, Butzon u. Berker 1904.
Antonelli J., Medicina pastoralis. Vol. I. Romae, Pustet 1905.
Arbeiterpräses. 1. Jahrg., 1. H. Berlin, Verlag des „Arbeiter" 1905.
Atti del Congresso internaz. di scienze storiche. Vol. XI. Roma, Löscher 1904.
Bartmann B., Das Himmelreich und sein König nach den Synoptikern. Paderborn, Schöningh 1904.
Baumgarten P. M., Kirchliche Statistik. Wörishofen, Verlagsanstalt Wörishofen 1905.
Bautz J., Die Hölle. 2. Aufl. Mainz, Kirchheim 1905.
Beissel St., Fra Angelico da Fiesole. Sein Leben und seine Werke. 2. Aufl. Freiburg, Herder 1905.
Beiträge zur Weiterentwicklung der christl. Religion. München, Lehmann 1905.
Bellamy J., La théologie catholique au 19e siècle (Bibl. de théol. histor.). Paris, Beauchesne 1904.
Beßmer J., Störungen im Seelenleben (Erg.-hefte z. d. St. a. M.-L. Nr. 87). Freiburg, Herder 1904.
Bibliothek für Knaben. Wer ist glücklich? Demokedes. Würzburg, Bucher 1904.
Bigelmair A., Zeno von Verona. Münster, Aschendorff 1904.
Bisle M., Die öffentl. Armenpflege der Reichsstadt Augsburg. Paderborn, Schöningh 1904.
Bliemetzrieder F., Das Generalkonzil im großen abendländ. Schisma. Paderborn, Schöningh 1904.
Burger F. X., Minucius Felix und Seneka. München, Beck 1904.
Capitaine M., Jesus von Nazareth. Regensburg, Verlagsanstalt 1905.
Clauß J. M. B., Rabat und Chorrock. Straßburg, Le Roux 1904.
Clemen C., Paulus, sein Leben und Wirken. 2 Bde. Gießen, Ricker 1904.
Condamin A., Le livre d'Isaie, Paris, Lecoffre 1905.
Dasbach G. F., Dasbach gegen Hoensbroech. 2. Teil. Trier, Paulinus-Druckerei 1905.

Da es der Redaktion nicht möglich ist, alle eingesandten Schriften in den Rezensionen oder Analekten nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie je dem 2. und 4. Heft ein Verzeichnis aller eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung folgen oder nicht. Eine Rücksendung der Einläufe findet nicht statt.

Deimel Th., Zitaten-Apologie. 2. Aufl. Freiburg, Herder 1904.
— —, Zeugnisse deutscher Klassiker für das Christentum. Freiburg, Herder 1904.
Dimmler H., Aristotelische Metaphysik. Kempten, Kösel 1904.
Dürrwächter A., Christoph Gewold (Studien u. Darstell. a. d. Gebiet d. Gesch. IV, 1). Freiburg, Herder 1904.
Dyroff A., Über das Seelenleben des Kindes. Bonn, Hanstein 1904.
Egger A., Der hl. Augustinus (Samml. illustr. Heiligenleben. 2. Bd.). Kempten u. München, Kösel 1904.
— —, Die christ. Jungfrau in der heutigen Welt. Einsiedeln, Benziger 1904.
Espenberger J. N., Die Elemente der Erbsünde nach Augustin u. der Frühscholastik (Forsch. z. christl. Lit.- u. Dogmengeschichte V, 1). Mainz, Kirchheim 1905.
Felder H., Geschichte der wissenschaftl. Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13. Jhdts. Freiburg, Herder 1904.
Ferrais Aem., Liturgia divini officii. Veronae, Cinquetti 1905.
Fonsegrive G., Die Stellung der Katholiken gegenüber der Wissenschaft. A. d. Französ. übers. v. J. Schieser. Straßburg, Le Roux 1904.
Freiburger Diözesan-Archiv. N. F. 5. Bd. Freiburg, Herder 1904.
Fries K., Das philosophische Gespräch von Hiob bis Platon. Tübingen, Mohr (Siebeck) 1904.
Garnier A., Le Dr. Haeckel et l'évolution. Strassbourg, Le Roux 1904.
Giesebrecht F., Die Degradationshypothese und die altest. Geschichte. Leipzig Deichert 1905.
Grauert H., Der kathol. Wettbewerb um die höhere Bildung und die moderne Gesellschaft. Freiburg, Herder 1904.
Grimme H., Mohammed (Weltgesch. i. Charakterbildern). München, Kirchheim'sche Verlagsbuchhandlung 1904.
Günter H., Kaiser Heinrich II., d. Heil. (Samml. illustr. Heiligenleben. 1. Bd.). Kempten und München, Kösel 1904.
Guibert J., Die Seele des Menschen. Aus dem Französ. übersetzt. Straßburg, Le Roux 1904.
Halusa T., Annus Bernardinus. Steyl, Typographia missionum 1904.
Hammer Ph., Marienpredigten. Paderborn, Bonifacius-Druckerei 1904.
Handlexikon, Kirchliches, hrgg. v. M. Buchberger. Lief. 3, 6. München. Allg. Verl.-Gesellschaft 1904.
Hansen J. J., Lebensbilder hervorragender Katholiken des 19. Jhdts. 3. Bd. Paderborn, Bonifacius-Druckerei 1905.
Hartmann K., Der Prozeß gegen die protestantischen Landstände in Bayern unter Herzog Albrecht V. 1564. München, Verlagsanstalt 1904.
Helmling L., O. S. B., Hagiographischer Jahresbericht für das Jahr 1903. Kempten u. München, Kösel 1904.
Henkel K., Der zweite Brief des Apostelfürsten Petrus (Bibl. Studien IX, 5). Freiburg, Herder 1904.
Heyes H. J., Bibel u. Aegypten. 1. Teil. Münster, Aschendorff 1904.
Hochland, hgg. v. K. Muth. 2. Jahrg. (1905), H. 1, 2, 3. München, u. Kempten, Kösel.
Höpfl H., Das Buch der Bücher. Freiburg, Herder 1904.
Hörmann v. W., Die trident. Trauungsform in rechtshist. Beurteilung. Cernowitz, Buchdruckereigesellschaft 1904.
Höynck F. A., Gesch. d. Dekanats Siegen. Paderborn, Bonifacius-Druckerei 1904.

Hoffmann J., Die hl. Kommunion (Glaube u. Wiſſen. H. 2). München, Volksſchriftenverlag 1904.
Hofinger L., Die verleumdete Mutter. Regensburg, Verlagsanſtalt 1905.
Howe G., Fasti sacerdotum P. R. publ. aet. imper. Lipsiae, Teubner 1904.
Huber A., Die Hemmniſſe der Wiſſensfreiheit. Münſter, Schöningh 1904.
Huszár E., Jus matrimoniale hodiern. eccl. cathol. 1904.
Jacquier E., Histoire des livres du N. Test. Paris, Lecoffre 1905.
Jampel S., Die Wiederherſtellung Iſraels unter den Achämeniden. Breslau, Kommiſſ.-Verl. Köbner 1904.
Jeremias A., Babyloniſches im N. Teſt. Leipzig, Hinrichs 1905.
— —, Monotheiſtiſche Strömungen innerhalb der babyl. Religion. Leipzig, Hinrichs 1904.
Jungnitz J., Viſitationsberichte der Diözeſe Breslau. Archidiakonat Oppeln. 1. Teil. Breslau, Aderholz 1904.
Katholiſcher Katechismus für das Bist. Augsburg. Schmid 1904.
Kaulen F., Sprachliches Handbuch zur bibl. Vulgata. Freiburg, Herder 1904.
Keller S., Die ſieben röm. Pfalzrichter im byzant. Zeitalter (Kirchenr. Abh. H. 12). Stuttgart, Enke 1904.
Keppler P. W. v., Die Adventsperikopen. 3. Aufl. Freiburg, Herder 1904.
— —, Das Problem des Leidens in der Moral. 2. Aufl. Freiburg, Herder 1904.
Kihn H., Patrologie. 1. Bd. Paderborn, Schöningh 1904.
Kirchengeſchichtliche Abhandlungen, hgg. v. M. Sdralek. 3. Bd. Breslau, Aderholz 1905.
Kirſch J. P., Joſeph Kard. Hergenröthers Handbuch der allg. Kirchengeſchichte. 4. Aufl. 2. Bd. Freiburg, Herder 1904.
Kirſch A. P., Die Beichte (Glaube u. Wiſſen. H. 1). München, Volksſchriftenverlag 1904.
Klein E., Der hl. Benno. München, Lentner 1904.
König E., Altorientaliſche Weltanſchauung und A. Teſt. Gr. Lichterfelde-Berlin, Runge 1905.
Köſters L., Maria die unbefleckt Empfangene. Regensburg, Verlagsanſtalt 1905.
Kralik R. v., Jeſu Leben u. Werk. Kempten u. München, Köſel 1904.
— —, Der hl. Leopold (Samml. illuſtr. Heiligenleben. 3. Bd.). Kempten u. München, Köſel 1904.
Krogh-Tonning K., Der letzte Scholaſtiker. Freiburg, Herder 1904.
Leicht A., Lazarus der Begründer der Völkerpſychologie. Leipzig, Dürr 1904.
Lietzmann H., Apollinaris von Laodicea und ſeine Schule. Tübingen, Mohr (Siebeck) 1904.
Literariſche Warte, hgg. v. A. Lohr. 6. Jhrg. (1905), H. 1, 2. München, Allg. Verl.-Geſellſchaft.
Liturgiſche Bibliothek, hgg. v. A. Schönfelder. 1. Bd. Paderborn, Schöningh 1904.
Lucius E., Die Anfänge des Heiligenkults in der chriſtl. Kirche. Tübingen, Mohr (Siebeck) 1904.
Lux C., Constitutiones Apost. de generali beneficiorum reservatione. Wratislaviae. Müller et Seiffert 1904.
Mausbach J., Kernfragen chriſtl. Welt- und Lebensanſchauung. 3. und 4. Aufl. M. Gladbach, Volksverein 1905.

Mausbach J., Weltgrund u. Menschheitsziel. M. Gladbach, Volksverein 1904.
Merkle S., Reformationsgeschichtl. Streitfragen. München, Kirchheimsche Verlagsbuchhandlung 1904.
Mitteilungen d. deutsch. Orientgesellschaft. 1904. Nr. 23, 24, 25.
Morawski A., Abende am Genfer See. Freiburg, Herder 1904.
Mühlbauer M., Die praktischen Ziele der seelsorgerlichen Lehrtätigkeit. Steyl, Missionsdruckerei 1904.
Müller J., Die bischöflichen Diözesanbehörden, insbesondere das bischöfl. Ordinariat (Kirchenr. Abh. H. 15). Stuttgart, Enke 1905.
— —, Das sexuelle Leben d. christl. Kulturvölker. Leipzig, Grieben 1904.
Muff C., Zu Gott, mein Kind! Gebete f. Schulkinder. Einsiedeln, Benziger 1904.
Naturwissenschaftliche Bibliothek. I. Die Erde. II. Der erste Organismus. III. Die Abstammungslehre. Einsiedeln, Benziger 1904.
Neher A. Die kath. u. evang. Geistlichkeit Württembergs (1813—1901). Ravensburg, Alber 1904.
Nicholson E. W. B., Visinius to Nigra. London, Frowde 1904.
Niedner J., Die Ausgaben des preuß. Staates für die evangel. Landeskirche der älteren Provinzen (Kirchenr. Abh. H. 13, 14). Stuttgart, Enke 1904.
Nikel J., Ueber „Bibel u. Babel". Breslau, Görlich 1903.
Otto R., Naturalistische und religiöse Weltansicht. Tübingen, Mohr (Siebeck) 1904.
Pastor L., Ungedruckte Akten zur Geschichte der Päpste. Freiburg, Herder 1904.
Peters N., Liber Jesu filii Sirach s. Ecclesiasticus. Friburgi, Herder 1905.
Petrakakos D. M., Die Toten im Recht nach dem orthod. morgenl. Kirchenrecht. Leipzig, Deichert 1905.
Pighi J. B., De iudicio sacramentali. Veronae, Cinquetti 1904.
Pilatus, Der Jesuitismus. Regensburg, Verlagsanstalt 1905.
Podio-Luperio Th., Theologia moralis universa. Parisiis, Beauchesne.
Preuschen C., Zwei gnostische Hymnen. Gießen, Ricker 1904.
Pruner J. E., Lehrbuch d. Pastoraltheologie. 1. Bd. 2. Aufl. Paderborn, Schöningh 1904.
Rady J. B., Geschichte der kath. Kirche in Hessen (722—1526), hgg. v. J. M. Raich. Mainz, Verlagsanstalt 1904.
Rauschen, R., Florilegium patristicum. Fasc. III. Bonnae, Hanstein 1905.
Reinhold G., Praelectiones de theologia fundamentali. Pars prior. Viennae, Kirsch 1905.
Reinstadler S., Elementa philosophiae scholasticae. Friburgi, Herder 1904.
Riedel W. and W. E. Crum, The Canons of Athanasius of Alexandria. London and Oxford, Williams and Norgate 1904.
Rockwell W., Die Doppelehe des Landgrafen Philipp von Hessen. Marburg, Elwert 1904.
Rolfes E., Aristoteles' Metaphysik. Uebers. 2. Hälfte. B. 8—14. Leipzig, Dürr 1904.
Sabatier P., Examen de quelques travaux récents sur les opuscules de St. François. Paris, Fischbacher 1904.
Sauter B., Des hl. Papstes Gregorius d. G. Pastoralregel. Freiburg, Herder 1904.
Schermann Th., Die Geschichte der dogmat. Florilegien vom 5.—8. Jhdt. Leipzig, Hinrichs 1904.

Schmid F., Das Fegfeuer. Brixen, Preßvereinsbuchhandlung 1904.
Schmid J., Die Osterfestberechnung. Regensburg, Verlagsanstalt 1904.
Schmidt-Hofmann K., Heilsarmee u. Gesellschaft. 2. Aufl. Askona, Schmidt 1904.
Schmitz du Moulin, Die Greuel der Verwüstung. Leipzig, Kommiss. R. Uhlig 1904.
Schulte J., Theodoret v. Cyrus als Apologet (Theol. Stud. d. Leo-Gesellschaft 10). Wien, Mayer 1904.
Sebastianelli G., Praelectiones iur. can. Ed. II. De personis. Romae, Pustet 1905.
Seeberg A., Das Evangelium Christi. Leipzig, Deichert 1905.
Sellin E., Die Spuren griechischer Philosophie im A. Test. Leipzig, Deichert 1905.
Sigwart Chr., Logik. 3. Aufl. Tübingen, Mohr (Siebeck) 1904.
Soffner J., Friedrich Staphylus, e. kath. Kontroversist u. Apologet a. d. Mitte d. 16. Jhdts. Breslau, Aderholz 1904.
Soziale Kultur, red. von F. Hitze und W. Hohn. 25. Jhrg. (1905), H. 1, 2. M.-Gladbach, Volksverein 1905.
Staatslexikon, 2. Aufl. H. 43—45 (Schluß). Freiburg, Herder 1904.
Souben J., Nouvelle théologie dogmatique. II, III, V. Paris, Beauchesne 1904.
Stiegele P., Ausgewählte Predigten, hgg. v. Msgr. B. Rieg. Bd. 3. Rottenburg, Bader 1905.
Stöckl A., Lehrbuch der Philosophie. Neu bearb. v. G. Wohlmuth. Bd. I. Logik. 8. Aufl. Mainz, Kirchheim 1905.
Strindberg A., Die Nachtigall von Wittenberg. 5. Aufl. Berlin-Leipzig, H. Seemann Nachf. 1905.
Systematische Zusammenstellung der Verhandlungen des bayer. Episkopats mit der K. Bayer. Staatsregierung. Freiburg, Herder 1905.
Ter-Minassiantz E., Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syr. Kirchen. Leipzig, Hinrichs 1904.
Thomae Hemerken a Kempis Opera omnia. Ed. I. Pohl. Vol. VI. Friburgi, Herder 1905.
Ude J., Doctrina Capreoli de influxu Dei in actus voluntatis humanae. Graecii, Sumpt. Styriae.
Verner H., Die Kunst, die lateinische Sprache zu erlernen. Wien, Pest, Leipzig, Hartleben.
Vögele A., Das Tragische in der Welt und Kunst und der Pessimismus. Stuttgart, Prechter 1904.
Vosen Ch. H., Das Christentum u. d. Einsprüche seiner Gegner. 5. Aufl., bearb. v. S. Weber. Freiburg, Herder 1905.
Wegweiser, Kurzer in der apolog. Literatur. Freiburg, Herder 1904.
Wiegand F., Das apostolische Symbol i. M.-A. Gießen, Ricker 1904.
Wilmers W., Geschichte der Religion. 7. Aufl. Münster, Aschendorff 1904.
Wolter M., Psallite sapienter. 3. Aufl. Lief. 1, 2, 3, 4. Freiburg, Herder 1904.
Wouters L., De Minus probabilismo. Paris. Lethielleux 1905.
Zahn Th., Der Brief des Paulus an die Galater. Leipzig, Deichert 1905.
Zeitschrift, bibl., hgg. v. Göttsberger. H. 4, 1904; 1, 1905. Freiburg, Herder.
Zimmermann H., Der histor. Wert der älteste. Ueberlieferung von der Geschichte Jesu im Markusevangelium. Leipzig, Deichert 1905.

Theologische Quartalschrift

zu herabgesetzten Preisen,

wie folgt, gebe ich bis auf weiteres ab, jedoch nur direkt:

80. Jahrg.	1898	komplett	anstatt	M: 9.—	nur M: 4.—
82. „	1900	„	„	„	nur M: 6.—
83. „	1901	„	„	„	nur M: 4.—
84. „	1902	„	„	„	nur M: 4.—
85. „	1903	„	„	„	nur M: 7.—
86. „	1904	„	„	„	nur M: 7.—

Bestellkarte liegt bei.

Buchdruckerei v. H. Laupp jr
Tübingen.

Literarischer Anzeiger

zur Theologischen Quartalschrift.

87. Jahrgang II. Quartal-Heft.

Fastenpredigten.

Neu! Soeben erschien: Neu!

Diessel, P. G., C. Ss. R., **Auf Calvarias Höhen.** Ein Wegweiser in den Tagen der geistigen Einsamkeit. 8°. 624 S. Brosch. M. 4.50, geb. M. 5.20.

Dieser neueste Band des berühmten Predigers enthält eine Fülle zu Dompredigten geeigneten Stoffes.

Leicht, J., Domprediger in Bamberg, **Die Klagelieder des Propheten Jeremias.** 8°. 92 S. Brosch. M. 0.90, geb. M. 1.40.

Früher erschienen:

Kreiter, A., Das Leiden Christi eine Tugendschule. Brosch. M. 1.20, geb. 1.60. **Die Bosheit der Sünde und ihre Sühne.** Brosch. M. 1.—, geb. M. 1.40.

Diessel, P. G., C. Ss. R., **Die Rechenschaft nach dem Tode.** 3. Aufl. — **Das glückliche Jenseits.** (2. Aufl.) — **Die große Gottestat auf Golgatha.** 2. Aufl. — **Der Rettungsanker der Sünder.** — Brosch. je M. 1.40, geb. je M. 1.80. — **Der Tod der Sünde Sold.** (3. Aufl.) Brosch. M. 1.20, geb. M. 1.60. — **Die Erde, die Heimat des Kreuzes.** (4. Aufl.) Brosch. M. 1.—, geb. M. 1.40.

Eisenring, C. J., Die Fastenevangelien und das Leiden Christi. Brosch. M. 0.80, geb. M. 1.30.

Hiederer, J., Das bittere Leiden unseres Herrn Jesu Christi. In 4 Cykl. Brosch. M. 3.20, geb. M. 4.40.

Jäger, W., Die Schreckensrufe des Unglaubens, ihre Gefahr und Heilung. Brosch. M. 1.80, geb. M. 2.20.

Lehner, Frz., Der verlorene Sohn. 7 Fastenpredigten. Im Anhange: eine Primizpredigt. Brosch. M. 1.—, geb. 1.40.

Lorenz, W., Frühvorträge über das Leiden Christi für je 6 Sonntage auf 9 Jahre. Brosch. M. 2.—, geb. M. 2.60.

Friedrich Pustet'sche Verlagsbuchhandlung Regensburg.

M. 1.— = Kr. 1.20 = Fr. 1.25.

Soeben erschien in unserem Verlage:

Kurzer Abriß der Kirchengeschichte

für höhere, Volks- und Mittelschulen, Lehrerseminarien u. ähnl. Anstalten.

Von **Dr. A. Thiel,** Bischof von Ermland.

9. Auflage. Preis gebunden Mk. 1.25. Für die eminente Brauchbarkeit dieses Buches spricht die Anzahl der bedeutenden Auflagen.

Braunsberg (Ostpreußen). **Huye's Verlagsbuchhandlg.,** Emil Bender.

In der **Herderschen Verlagshandlung** zu **Freiburg i. Br.** sind soeben erschienen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Felder, P. Dr. **Hilarin**, O. Cap., **Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13. Jahrhunderts.** gr. 8° (XII u. 855) M. 8.—; geb. in Halbfranz M. 10.—

Diese Untersuchungen bezwecken, die Uranfänge und die älteste Entwicklung der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden eingehend darzustellen bis zu der Zeitgrenze, an welcher der höhere Unterricht im Minoritenинstitute regelmässig geworden war und vor seiner Glanzperiode stand. Was hiermit geboten wird, ist die Frucht einer längeren Beschäftigung mit der Geschichte des hl. Franziskus von Assisi, des ältesten Minoritenordens und des 13. Jahrhunderts überhaupt.

Henkel, Dr. theol. **Karl, Der zweite Brief des Apostelfürsten Petrus**, geprüft auf seine Echtheit. gr. 8° (X u. 90) M. 2.40

Bildet das 5. Heft des IX. Bandes der „Biblischen Studien".

Keppler, Dr **Paul Wilhelm v.** (Bischof von Rottenburg), **Die Adventsperikopen exegetisch-homiletisch erklärt.** *Dritte Auflage.* gr. 8° (IV u. 148) M. 2.—; geb. in Leinwand M. 2.80

— **Das Problem des Leidens in der Moral.** *Zweite Auflage.* 8° (IV u. 78) M. 1.—

Peters, Norbertus, Liber Jesu Filii Sirach sive Ecclesiasticus hebraice secundum codices nuper repertos vocalibus adornatus addita versione latina cum glossario hebraico-latino. gr. 8° (XVI u. 164) M. 3.—

Früher ist erschienen:

— **Der jüngst wieder aufgefundene hebräische Text des Buches Ecclesiasticus** untersucht, herausgegeben, übersetzt und mit kritischen Noten versehen. gr. 8° (XVI u. 448 S. u. 92 S. Prolegomena.) M. 10.—

Reinstadler, Dr. **Seb., Elementa philosophiae scholasticae.** *Editio altera ab auctore recognita.* 2 Bändchen. 12° (XLVIII u. 900) M. 6.—; geb. in Halbfranz M. 8.80

Vol. I continens *Logicam, Criticam, Ontologiam, Cosmologiam* (XXX u. 452).

Vol. II continens *Anthropologiam, Theologiam naturalem, Ethicam* (XVIII u. 448).

Vosen, Dr **Christian Hermann, Das Christentum und die Einsprüche seiner Gegner.** Eine Apologie für jeden Gebildeten. Fünfte Auflage, bearbeitet von Dr **Simon Weber.** gr. 8° (XIV u. 920) M. 7.50; geb. in Halbfranz M. 10.—

Die gegenwärtige Schrift ist nicht als streng theologische Apologetik für den Gebrauch der Fachgelehrten, aber auch nicht als eine sog. populäre Verteidigung des Christentums für das Volk im großen zu betrachten. Sie hat vielmehr durchweg den Nichttheologen von akademischer Bildung bei ihrer Darstellungsart im Auge, ohne gerade ihren Leserkreis ausschließlich auf solche zu begrenzen, die wirkliche Universitätsstudien zu machen Gelegenheit hatten. Nicht nur für den Gläubigen, sondern auch für den Zweifler und Ungläubigen soll das Buch dienen, und es wendet sich überall einfach an das ruhige Nachdenken des Lesers, nicht an sein Gemüt, denn es soll überzeugen ohne den Schein wohlgemeinter Bestechung des Gefühls.

— Fortsetzung nächste Seite. —

In der **Herderschen Verlagshandlung** zu **Freiburg i. Br.** sind soeben erschienen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Thomae Hemerken a Kempis Opera Omnia,

voluminibus septem edidit additoque volumine de Vita et Scriptis eius disputavit *Michael Iosephus Pohl.* Cum adprobatione Rev. Archiep. Friburgensis. Acht Bände. 12°.

Vol. VI. **Sermones ad novicios — Vita Lidevigis virginis.** Adiectis epilegomensis adnotatione critica indicibus tabulis photographicis ex autographo. (XI u. 512; mit 10 Tafeln) M. 4.40; geb. in Halbfranz M. 6.—, in Halbpergament M. 6.40

Früher sind erschienen:

Vol. II. **De imitatione Christi** (XVI u. 516; mit 12 Tafeln.) M. 4.40; geb. M. 6.— u. M. 6.40.

Vol. III. **Meditatio de incarnatione Christi. Sermones de vita et passione Domini.** (VIII u. 440; mit 5 Tafeln) M. 3.60; geb. in Halbfranz M. 5.20, in Halbpergament M. 5.60.

Vol. V. **Orationes et Meditationes de Vita Christi.** (X u. 464) M. 3.—; geb. M. 4.60 u. M. 5.—.

Wolter, Dr **Maurus,** O. S. B. (weiland Erzabt von St Martin zu Beuron). **Psallite sapienter. Psallieret weise!** Erklärung der Psalmen im Geiste des betrachtenden Gebets und der Liturgie. Dem Klerus und Volk gewidmet. Dritte Auflage. gr. 8°

Erster Band: **Psalm 1—35.** (XX u. 614) M. 7.20; geb. in Halbfranz M. 9.40

Das ganze Werk gelangt in 5 Bänden oder 40 Lieferungen zum Preise von je 90 Pf. zur Ausgabe. Alle 2—3 Wochen erscheint eine Lieferung.

Abonnements-Einladung

auf die in der **Herderschen Verlagshandlung** zu **Freiburg i. Br.** erscheinenden Zeitschriften:

Literarische Rundschau für das katholische Deutschland.

Herausgegeben von Dr. J. Sauer, Privatdozent an der Universität Freiburg i. Br. — Jährlich 12 Nummern zu je 20 Seiten (4°). — Preis bei Bezug durch die Post und den Buchhandel pro Jahrgang M. 9.—

Mit dem soeben begonnenen 31. Jahrgang hat die „Literarische Rundschau" ihr Programm wesentlich erweitert. Sie will mehr und mehr ihr eigentliches Ziel zu erreichen suchen, *allgemeines Literaturblatt* zu werden, auf dem *weiten Gebiet des literarischen Schaffens die Gelehrtenwelt über alle wichtigeren Erscheinungen* die einen *Fortschritt der Wissenschaft* bedeuten, zu *orientieren.* Neben den *verschiedenen Disciplinen des theologischen werden nicht minder auch die des profanen Wissens in entsprechendem Verhältnis* berücksichtigt werden. Dadurch wird sie mehr noch als bisher einem schon lange fühlbaren Bedürfnis entgegenkommen können, den *gebildeten Katholiken eine gediegene und wissenschaftlich zuverlässige Orientierung über alle wichtigeren Erscheinungen der Profandisziplin* zu bieten, jedoch ohne auf die Erzeugnisse einer besonderen Berufswissenschaft im einzelnen einzugehen.

Biblische Zeitschrift.

In Verbindung mit der Redaktion der „Biblischen Studien" herausgegeben von Dr Joh. Göttsberger und Dr Jos. Sickenberger, Professoren an der Universität München. — Jährlich 4 Hefte im Umfange von je 7 Bogen (gr. 8°). Preis pro Jahrgang M. 12.—; einzelne Hefte M. 3.—

Das erste Heft des dritten Jahrgangs ist soeben erschienen.

Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion.

Inhalt:

1. **Wesen und Ursprung der Religion, ihre Wurzeln und deren Entfaltung** von Prof. Dr. Leopold v. Schroeder, Wien.
2. **Das Alte Testament im Lichte der modernen Forschung** von Prof. D. H. Gunkel, Berlin.
3. **Evangelium und Urchristentum.** (Das Neue Testament im Lichte der historischen Forschung) von Prof. D. A. Deißmann, Heidelberg.
4. **Heilsglaube und Dogma** von Prof. D. Dr. A. Dorner, Königsberg.
5. **Religion und Sittlichkeit** von Prof. D. Dr. W. Herrmann, Marburg.
6. **Christentum und Germanen** von Superintendent D. F. Meyer, Zwickau
7. **Wissenschaft und Religion** von Prof. D. Dr. R. Eucken, Jena.
8. **Religion und Schule** von Prof. Dr. W. Rein, Jena.
9. **Die gemeinschaftsbildende Kraft der Religion** von Lic. G. Traub, Dortmund.
10. **Das Wesen des Christentums** von Prof. Lic. Dr. G. Wobbermin, Berlin.

25 Bogen in 8° in prächtiger Ausstattung. Preis geheftet M. 5.—, gebunden M. 6.—.

Hier wird uns von den ersten Gelehrten — Theologen, Philosophen und Pädagogen — gezeigt, wo die Wurzeln der Religion liegen, was die Grundwahrheiten des Christentums sind, was im Alten und Neuen Testament bleibenden Wert hat, was daran Menschenwerk ist, wie die Bibel im Laufe der Jahrhunderte entstand und Geltung erlangte. Es wird uns dann gezeigt wie sich die Dogmen entwickelten und wie sie stets nur der Ausdruck der geistigen Entwicklung einer bestimmten Zeit sind.

Die Stellung des deutschen Volkes zum Christentum, das Verhältnis von Sittlichkeit, Wissenschaft und Schule zur Religion bilden hochinteressante Kapitel. Zum Schluß wird uns gezeigt, worin das Wesen des Christentums besteht und welche Aufgaben es erfüllen muß.

Im Verlage von **Ferdinand Schöningh** in **Paderborn** erschien und ist in allen Buchhandlungen vorrätig:

Ludwig, Dr. A. F., Lyc.-Prof., **Weihbischof Zirkel von Würzburg in seiner Stellung zur theologischen Aufklärung und zur kirchlichen Restauration.** Ein Beitrag zur Geschichte der kath. Kirche Deutschlands um die Wende des 18. Jahrhunderts. I. Bd. Mit dem Bildnisse des Weihbischofs Zirkel. br. M. 8.—.

Frühere Jahrgänge der Theologischen Quartalschrift sind zu beziehen durch die Buchdruckerei von H. Laupp jr Tübingen.

Grabenstraße 33.

Fastenpredigten.

[illegible]

[illegible] Joh. Nep., S. J., **Kanzelreden.** [illegible] J. Hertkens, [illegible] IV. Band. **Fastenpredigten.** [illegible]

[illegible]

„[illegible]"

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen.

Paderborn. Bonifacius-Druckerei.

Auf das **Schmid'sche Gesamtregister zur Theolog. Quartalschrift,** welches auf der letzten Umschlagseite angezeigt ist, wird besonders aufmerksam gemacht.

Das Harmonium im häuslichen Kreise

[illegible]

billige Cottage-Orgel für M. 160.—

[illegible]

Verlag der Aschendorff'schen Buchhandlung Münster i. W.

Albel und Ägypten [illegible]

[illegible]

Preisermäßigung!

Zu beziehen durch den [illegible]

Personen- Orts- und Sachregister zur Theologischen Quartalschrift

Bd. I—LXXVI.

In Verbindung mit mehreren Freunden [illegible]

Dr. Joseph Schmid, [illegible]

8°. 12 Bogen stark.

Dieses Gesamt-Register, das ursprünglich [illegible] Roth'schen Verlagsbuchhandlung in Stuttgart-[illegible] ist nun in meinen Verlag übergegangen.

Gleichzeitig habe ich den Preis von M. [illegible] [illegible] von der Anschaffung abgehalten [illegible]

M. 2.—

herabgesetzt.

[illegible]

[illegible]

Verlag der Buchdruckerei von H. Laupp in Tübingen, [illegible]

Theologische Quartalschrift.

Inhalt.

I. Abhandlungen.

II. Rezensionen.

Verlag
von
Vandenhoeck & Ruprecht
in Göttingen.

Mai 1905.

Soeben ist erschienen:

Der Wortschatz des Apostels Paulus.

Beitrag zur sprachgeschichtlichen Erforschung des N.T.

Von

Dr. Theodor Nägeli.

Preis 2 Mk. 80 Pf.

1901 ist in 6. (unveränderter) Auflage erschienen:

Concordantiae omnium vocum Novi Test. graeci

sive

Ταμιεῖον τῶν τῆς καινῆς διαθήκης λέξεων.

Ed. C. H. Bruder.

Editio stereotypa sexta

quam auctiore et emendatiore, lectionibus Tregellesii atque Westcotti et Hortii locupletata repetita.

In Halblederband 29 Mk. Geh. 25 Mk.

Ein schwerentbehrliches Hilfsmittel für jeden, der sich mit dem N. T. wissenschaftlich beschäftigt.

Das älteste Evangelium. Ein Beitrag zum Verständnis des Markus-Evangeliums und der ältesten evangelischen Überlieferung von Prof. *D* **Johs. Weiss.** 1903.

Preis 10 Mk., in Lwbd. 11 Mk.

Das Buch ist als die eingehendste und bedeutsamste neuere Schrift über [illegible] Wrede (Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, Göttingen 1901. [illegible] Mk., geb. 9 Mk.) angeregten Probleme für jeden unentbehrlich, der sich [illegible] der synoptischen Frage beschäftigt.

»Der vorliegende wertvolle Beitrag zum Verständnis des Markusproblems [illegible] zerfällt in drei Abschnitte. Der erste Teil behandelt im allgemeinen den [illegible] und religiösen Charakter des Markusevangeliums; ein zweiter [illegible] untersucht im einzelnen die Komposition des Evangeliums und seine [illegible] Quellen, ein dritter faßt die gewonnenen Resultate zusammen und handelt [illegible] Verfasser des Evangeliums. Nachdem der Rezensent sich ausführlich [illegible] dem Buche auseinandergesetzt, namentlich gegen den 2. Teil eine Reihe [illegible] Einwänden erhoben hat, schließt er: »Nach den mancherlei Einwänden, [illegible] ich erhoben habe, fühle ich mich zum Schluß verpflichtet, noch einmal zu [illegible] betonen, wie sehr wir dem Verfasser für seine energische, auch da, wo sie [illegible] Widerspruch hervorruft, immer anregende Arbeit und die wesentliche Förderung [illegible] Verständnis des Markusevangeliums zu Dank verpflichtet sind.«

(Prof. *D* W. Bousset in der **Theol. Lit.-Ztg.** 1904, 25.)

»Verfasser ermäßigt aufs glücklichste Wredes Überspannungen und [illegible] Leugnung und Wahrung von deren berechtigtem Kern«.

(**Monatschr. f. d. k. Praxis** III. 1[illegible])

»Eine [illegible] bedeutende Schrift, deren Ergebnis ich in weitgehendstem [illegible] Prof. *D* Titius in **Schlesw. Holst. Kirchenblättchen** [illegible] [illegible] ist [illegible] [illegible] [illegible]

Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments

herausgegeben von

Prof. *D* **W. Bousset**-Göttingen und Prof. *D* **H. Gunkel**-Berlin.

In zwanglosen Heften. gr. 8°.

1. Heft: **Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments.** Von **Hermann Gunkel.** 1903. Preis 2 Mark.

»Aus der Fülle von Beweismomenten für G.s These, ‚daß das Christentum, aus dem synkretistischen Judentum geboren, starke synkretistische Züge aufweist', kann hier nichts mitgeteilt, sondern nur die Versicherung gegeben werden, dass viele überzeugen, ebenso viele sehr viel Bestechendes haben und wenige zweifelhafter Natur sind, aber gegen die Richtigkeit der These keine Instanz bilden. G. will nichts Abgeschlossenes bieten und hat wahrscheinlich von seinen eigenen Materialien noch genug zurückbehalten. Die Entstehung der Christologie, die er selbst das ‚Problem aller Probleme der neutestamentlichen Forschung' nennt, wird zum Schlusse in großen Zügen angedeutet.«

(**Literarisches Zentralblatt**, 1904, 4.)

»Diese vorzügliche Leistung verdient auch von den klassischen Historikern eingehend studiert zu werden.« (**Neue philol. Rundschau**, 1904, 4.)

2. Heft: **„Im Namen Jesu".** Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung zum NT., speziell zur altchristlichen Taufe. Von Pd. Lic. **Wilhelm Heitmüller.** 1903. Preis 9 Mark.

Prof. D. Adolf Deissmann schreibt in der Theol. Litztg. 1904,7: »Von einer alten durch unzählige Hände gegangenen und von den Jahrhunderten abgegriffenen Goldmünze sucht ein Kenner Bild und Umschrift erster Prägung zu deuten. Wir blicken ihm über die Schulter **und sehen bald, mit welcher Sorgfalt und mit welcher Liebe er arbeitet, und wenn wir zuletzt die volle Deutung vernehmen, drücken wir dem geduldigen, bis ins Kleinste treuen Forscher dankbar die Hand . . . .**«

3. Heft: **Die Offenbarung des Johannes.** Ein Beitrag zur Literatur- und Religionsgeschichte von Prof. *D* **Johannes Weiss**-Marburg. 1904. Preis 4 Mk. 80 Pf.

4. Heft: **Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen** von Pd. Dr. **G. A. van den Bergh van Eysinga** in Utrecht. Mit einem Nachwort von Prof. Dr. **Ernst Kuhn.** Preis 3 Mark.

»Die Herausgeber der Forschungen haben sich ein Verdienst erworben, daß sie v. d. B.s Arbeit haben ins Deutsche übersetzen lassen. Der Verf. hat die Forschung so weit geführt, als es ohne Kenntnis der Originalschriften möglich ist, und seine große Vorsicht kann nur rühmend anerkannt werden. Für die Methode der Untersuchung ist seine Arbeit vorbildlich.«

Prof. R. Pischel in der **Deutschen Lit.-Ztg.** 1904, 18.

Ob. 5. Heft wird etwa im Juni 1905 erscheinen: **Sabbat und Woche im Alten Testament.** Von Prof. *D* **K. Meinhold.** Etwa 2 Mark.

Vetus Testamentum in Novo. Die alttestamentl. Parallelen des neuen Testaments im Wortlaut der Urtexte und der Septuaginta zusammengestellt von **W. Dittmar.** (1. Hälfte: Evangelien und Apostelgeschichte. Mk. 3.60; 2. Hälfte: Briefe u. Apokalypse mit umfassendem Parallelen-Verzeichnis Mk. 5.80.)

In Leinwandband Mk. 10.40.

Literar. Rundschau für das katholische Deutschland 1900, Nr. 4: „Die [illegible] Ausbeute an alttestamentlichen Gedanken und Sprachgut ist, wie zu erwarten, sehr ergiebig ausgefallen und hat die Belesenheit und Akribie des Verf. [illegible] belohnt. . . . Ein gediegenes Hilfsmittel zum Verständnis des N. T."

Eine sehr verdienstliche Arbeit. D. bringt für alle Zitate des NT aus dem [illegible] wie auch für die meisten Stellen, an denen Berührungen und nicht nur Zitate [illegible] den Text des AT, der LXX und des NT im Wortlaut mit den wichtigsten [illegible] übersichtlich nebeneinander. D. hat ein für das Studium des NT fast [illegible] Hilfsmittel geschaffen. Denn wenn man wirklich [illegible]

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

Die Schriften des Neuen Testaments

neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt

von

Prof. D O. Baumgarten, Prof. D W. Bousset, Prof. D H. Gunkel, Privatdozent Lic. W. Heitmüller, Pastor Lic. Dr. G. Hollmann, Prof. D H. Jülicher, Privatdozent Lic. R. Knopf, Pastor Franz Koehler, Pastor Lic. W. Lueken, Prof. D Johs. Weiß.

Herausgegeben von Johs. Weiß.

2 starke Bände. (Etwa 80 Druckbogen Lex.-8.)

Neue Subskription, 5.—7. Tausend. Preis 12 Mk.

Solide Einbanddecken werden bei Abschluß beider Bände zu je 80 Pf. geliefert.

Die 3. Lieferung wird etwa Ende Mai in 1. u. 2. Subskription erscheinen, weitere Lieferungen werden schnell folgen.

Preiserhöhung für nach Erscheinen der 4. Lieferung hinzutretende Abnehmer vorbehalten.

Ausführlicher Prospekt mit Textprobe postfrei.

Kritisch-exegetischer
Kommentar über das Neue Testament,

begründet von **H. A. W. Meyer.**

Bei gleichzeitigem Bezuge aller 16 Bände:

Vorzugspreis 75 M. (statt M. 106), **in soliden Halblederbdn. 97 1/2 M.** (statt M. 128,50).

Die meisten Buchhandlungen liefern zu diesem Preise auch gegen **Teilzahlungen.** — Besitzern einzelner Bände wird die Ergänzung nach bes. Übereinkunft ebenfalls zu einem ermäss. Preise geliefert.

Die durchgeführte **Umgestaltung** des Werkes hat dem Verlangen nach **grösserer Übersichtlichkeit und Lesbarkeit** des Textes und straffem einheitlichem Gang der Erörterung Rechnung getragen.

I. 1.	Ev. Matthäi, v. Bernh. Weiss . .	98.	9. Aufl.	Mk. 7 —	gebunden	8 50
— 2.	Ev. Marc. u. Lucae, v. B. u. J. Weiss	1901.	9. Aufl.	„ 8 —	gebunden	9 50
II.	Ev. Johannis, v. B. Weiss . . .	1902.	9. Aufl.	„ 8 —	gebunden	9 50
III.	Apostelgesch., v. H. H. Wendt	99.	8. Aufl.	„ 6 —	gebunden	7 50
IV.	Römerbrief, v. B. Weiss . . .	99.	9. Aufl.	„ 8 —	gebunden	9 50
V.	1. Korintherbrief, v. G. Heinrici .	96.	8. Aufl.	„ 7 —	gebunden	8 50
VI.	2. Korintherbrief, desgl. . . .	1900.	8. Aufl.	„ 6 20	gebunden	7 70
VII.	Galaterbrief, v. F. Sieffert . .	99.	9. Aufl.	„ 5 —	gebunden	6 50
VIII/IX.	Gefangenschaftsbriefe v. E. Haupt	1902.	7. u. 8. Aufl.	„ 9 —	gebunden	10 50
	Daraus einzeln: Einleitung 1.60; Kolosser u. Philemon 3.; Epheser 3.60; Philipper 2.80.					
X.	Thessalonicherbr., v. W. Bornemann	94.	5. u. 6. Aufl.	Mk. 9 —	gebunden	10 50
XI.	Timotheus u. Titus, v. B. Weiss .	1902.	7. Aufl.	„ 5 80	gebunden	7 30
XII.	Briefe Petri u. Judae, v. E. Kühl	97.	6. Aufl.	„ 6 —	gebunden	7 50
XIII.	Hebräerbrief, v. B. Weiss . . .	97.	6. Aufl.	„ 5 40	gebunden	6 90
XIV.	Johannesbriefe, v. B. Weiss . .	1900.	6. Aufl.	„ 3 20	zusammen	8 10
XV.	Jacobusbrief, v. W. Beyschlag . .	98.	6. Aufl.	„ 3 40	gebunden	
XVI.	Offenbar. Johann., v. W. Bousset .	96.	5. Aufl.	„ 8 —	gebunden	9 50

Für die ganze Laufbahn des Theologen **wertvollstes Werk** bei einem im Verhältnis zum Umfange ganz ungewöhnlich niedrigen Preise.

Blass, Fr., **Grammatik des neutestamentlichen Griechisch.** 2. verb. u. verm. Aufl. 1902. 6 M.; Lwbd. 6.80.

Durch dieses kurze Compendium des berühmten Philologen ist einem seit langen Jahren von allen Theologen und Philologen empfundenen Bedürfnis abgeholfen.

Nestle, Eb., **Einführung in das griechische Neue Testament.** Mit 10 Handschr.-Tafeln. 2. verm. Aufl. 1899. Mk. 4.40, Lwbd. 5.20.

„Die jüngere Generation kann sich freuen, daß ihr ein solches vorzügliches Hilfsmittel für Textgeschichte und Textkritik gleich beim Studium sich darbietet! Und die, welche sich bisher aus Mangel an bequem zugänglichem Material von allen textkritischen Fragen fernhielten — wie wenig Pastoren wissen hier etwas Solides! [illegible] sich ein wenig mit dem Steingefüge unseres Allerheiligsten [illegible] getrost zu Nestle's Einführung greifen. Eine 3. Auflage [illegible]

Soeben sind erschienen:

Leben und Wirken Jesu nach historisch-kritischer Auffassung. Vorträge von Lic. R. Otto, Privatdoz. d. Theol. in Göttingen. 4. verbess. Auflage. 4.—6. Tausend. 86 S. kl. 8. Fein kart. 1 Mk.

Prof. *D* Baumgarten, Kiel, urteilt: „Die Schrift zeichnet sich aus durch völlige Offenheit der Kritik und schlichte Einfachheit der Position. Die Partieen über Jesu Wunder, über die Auferstehung ꝛc. sind **Muster der Popularisierung wissenschaftlicher Forschung.**"

Vergleichende Religionswissenschaft und Inspiration der heiligen Schrift. Von L. Keßler. Preis 2 Mk. 20 Pf.

Ende 1904 ist erschienen:

Der religiöse Gehalt des Galaterbriefs. Von P. Johann Walter. X, 257 S. gr. 8. Preis 6 Mk.

Diese neue, nach psychologischer Methode geführte Untersuchung des Galaterbriefs beschränkt sich auf den großen **Gedankenzusammenhang** des paulinischen Christentums, sie ist kein exeget. Kommentar. Ihre Methode und ihr Ergebnis sind einer Reihe neuerer Monographien in wichtigen Punkten diametral entgegengesetzt.

Geist und Leben bei Paulus. Die Begriffe in ihren Beziehungen zu einander. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung von Lic. **Emil Sokolowski.** 1903. Preis 7 Mk.

„Es ist unmöglich die Texte zarter zu behandeln, sie klarer zu analysieren als Sokolowski tut. Das Gebiet seiner Untersuchung ist nicht sehr weit und er beschränkt sich auf die gesetzten Grenzen, **aber er geht der Sache auf den Grund.** Eine Exegese von dieser Feinheit scheint keine sehr anziehende Lektüre sein zu können, diese jedoch bietet nichtsdestoweniger ein sehr großes Interesse." **Revue critique** 1903. 39.

„. . . . . Die 4 ersten Teile der Schrift müssen, von Nebendingen abgesehen, als mustergültig angesehen werden. . . . . Jeder, der zu diesen schwierigen Fragen Stellung nehmen will, wird der tüchtigen Arbeit S.s ernste Beachtung schenken müssen."

Theol. Revue 1904 Nr. 4.

Taufe und Abendmahl bei Paulus. Darstellung und religionsgeschichtliche Beleuchtung. Von Pd. Lic. **W. Heitmüller**-Göttingen. 1903. Preis Mk. 1,20.

„Gegenüber allen Spiritualisierungen u. modernen Eintragungen wird mit Entschiedenheit daran festgehalten, daß die paulin. Vorstellungen über Taufe und Abendmahl höchst real u. naturhaft sind, uns supranaturale, mystische, sakramentale Vorgänge vor Augen führen. Ihr Ursprung liegt nicht in der Verkündigung Jesu, sondern in dem breiten Strom der außerchristlichen Religionsgeschichte. . . . . Wir unsererseits können diese paulinische Schätzung der Sakramente nicht festhalten u. haben statt dessen die einen erheblichen Fortschritt bedeutende gegensätzliche Anschauung Luthers auszubilden. Die Ausführungen des Verf. sind reichhaltig, überzeugend u. zutreffend."

Lic. Hollmann, **Kartellztg.** theol. Verein 1904, 1.

Der Römerbrief. Eine exegetische Studie von Prof. *D* **Paul Feine.** 1903. Preis 5 Mk.

„Es ist das Verdienst dieser Schrift, daß in der theolog. Beurteilung des Paulus ein Kampf mit dem ungläubigen Judentum scharf herausgestellt ist. . . . . Wie die letztere Erörterung das literarhist. Problem weiterführt, so die in der ganzen Studie sich findende Auseinandersetzung mit Zahn die Gesamtbeurteilung des Briefs."

Lit. Centralbl. 1903, 31.

Th. Steinmann, die geistige Offenbarung Gottes in der geschichtlichen Person Jesu. 1903. Preis Mk. 3,60.

Theologisch und religionspsychologisch scharfsinnige und von historischem Geist erfüllte Unter-

I.

Abhandlungen.

1.

Das Buch Tobias und die Achikar-Sage. [1])

Von Prof. Dr. Paul Vetter.

Die Achikar-Sage ist uns erhalten in einem syrischen, arabischen, äthiopischen, armenischen, griechischen und slawischen Texte. Diesen alten Texten können noch zwei ganz moderne Texte, ein tatarischer und ein neuaramäischer, zugezählt werden [2]). Der tatarische Text ist noch gar nicht ediert, aber auch von dem anderen modernen Texte, dem neuaramäischen, sehe ich in der folgenden Untersuchung gänzlich ab und beschränke mich auf die in dem Werke The story of Ahikar from the Syriac, Arabic, Armenian, Ethiopic, Greek and Slavonic versions by F. C. Conybeare, J. Rendel Harris and Agnes Smith Lewis, London 1898 veröffentlichten sechs Texte, zitiere auch die einzelnen Texte nach der Paginierung der im genannten Werke enthaltenen englischen Übersetzung. Der Kürze halber ersetze ich die Namen der einzelnen Texte durch folgende Siglen:

1) Vgl. Jahrg. 1904, S. 321 f. 512 f.

2) Vgl. Jahrg. 1904, S. 325, Anm. 1.

Ar = Arabiſcher Text
Arm = Armeniſcher „
Aeth = Äthiopiſcher „
G = Griechiſcher „
S = Syriſcher „
Sl = Slawiſcher „

An ſich iſt die doppelte Möglichkeit gegeben, daß die genannten ſechs Texte je eine eigene nationale Form der Achikar-Sage darſtellen, ſowie daß ſie ſämtliche nur Rezenſionen eines ganz beſtimmten Buches ſeien, in welchem die Achikar-Sage ſchriftlich niedergelegt war. Von der Entſcheidung dieſer Frage hängt die Methode der Unterſuchung ab: im erſteren Falle muß die folkloriſtiſche, im zweiten die literargeſchichtliche Methode maßgebend ſein.

Um nun für die Löſung dieſer methodiſchen Vorfrage die ſichere Grundlage zu gewinnen, ſuche ich zunächſt das innere ſtoffliche Verhältnis der einzelnen Texte feſtzuſtellen. Zu dieſem Zwecke zerlege ich den Inhalt des Achikarbuches in Perikopen, und notiere der Reihe nach, wie ſich die einzelnen Perikopen auf die ſechs Texte (in der Reihenfolge S, Ar, Aeth, Arm, G, Sl) verteilen.

Achikar betet zu den Göttern um einen Sohn und erhält ein Orakel, dahin lautend daß er ſeinen Neffen Nadan an Sohnes ſtatt annehmen ſolle: S 58. 59. Ar 87. 88. Arm 24. G 119. Sl 1. Und zwar richtet Achikar in S und Sl ſein Gebet an Gott, in Arm an die Götter, in Ar zuerſt an die Götter, und hernach, da er von den Göttern keine Antwort erhält, an den „höchſten Gott“. In G fällt das Gebet aus, und es wird nur erzählt, daß Äſop (Achikar) einen Adeligen Namens Ennos, in ſein Haus aufgenommen habe.

Achikar vollzieht die ihm gewordene Weiſung, nimmt ſeinen Neffen Nadan wie einen eigenen Sohn an, zieht ihn

auf und stellt ihn später dem König als seinen Sohn vor: S 59. 60. Ar 88. 89. Arm 25. G 119. Sl. 1. 2.

Achikar lehrt seinen Pflegesohn die Regeln der Lebensweisheit: S 60—66. Ar 89—95. Aeth 85. 86. Arm. 25—36. G 121. Sl. 2—12. Die Zahl der Sprüche, welche Achikar vorträgt, ist in den einzelnen Texten sehr verschieden: Sl hat 124, Arm 100, S 75, Ar 66, Aeth und G je 15 Sprüche. Die Zahl derjenigen Sprüche, die in allen, oder wenigstens nahezu allen Rezensionen wesentlich gleichlautend vorkommen, ist sehr gering. Meist haben die einzelnen Sprüche in den verschiedenen Rezensionen mehr oder weniger tiefgreifende Änderungen erfahren, und in vielen Fällen kann nur von Verwandtschaft, nicht von eigentlicher Identität die Rede sein. In diesem Sinne ist auch die folgende Liste zu verstehen, sie will keineswegs sagen, daß die je in den einzelnen Rubriken zusammengestellten Sprüche unter einander identisch, sondern nur daß sie inhaltlich verwandt seien, und daß diese Verwandtschaft wahrscheinlich auf ursprüngliche Identität zurückgehe. Die in der Zusammenstellung von mir eingehaltene Methode, wonach ich bei jeder Kategorie auch die entsprechenden Stücke der sämtlichen anderen Kategorien aufzähle, mag den Eindruck pedantischer Umständlichkeit machen, aber diese Methode schien mir bei den eigentümlichen Verhältnissen des Stoffes unbedingt geboten zu sein.

Syrische Sprüche[1]):

1. = Ar 1. Aeth 1. Sl 1. (in Arm am Schluß der Sprüche).

1) Harris gibt S. 58—84 die Übersetzung des syrischen Textes nach einer Handschrift von Cambridge; auf dieser Übersetzung ruhen meine Zitate. Harris hat aber außerdem noch aus einer Handschrift des brittischen Museum ein Fragment des syrischen Textes abgedruckt u. S. 56—58 übersetzt. Dieses Fragment umfaßt 20 Sprüche. Da sämtliche Sprüche sich auch unter den Sprüchen des anderen Textes be-

2. = Ar 2. Aeth 1b. Arm 1 a Sl 2.
3. = Ar 3. 5. Arm 1 c. Sl 3a.
4. = Ar 6. Arm 1 b. Sl 3 b.
5. = Ar 9. Arm 2. Sl 4. 15. (vgl. Nr. 19. 72).
6. = Arm 39.
7. = Ar 10. Arm 3.
8a. = Ar 11 a. Arm 45 a. Sl 6 a.
8b. = Ar 11 b. Aeth 4. Arm 45 b. Sl 6 b.
8c. = Ar 11 c.
9. = Ar 12. Aeth 5. Arm 4. Sl 7 a.
10. = Ar 13. Arm 7.
11. = Arm 5. Sl 7 b.
12. = Ar 14. Arm 6.
13. = Ar 16. Aeth 6. Arm 9.
14. = Ar 17. Aeth 7. Arm 10 a. Sl 10.
15. = Ar 18. Arm 10 b. Sl 12.
16. = Ar 19 a. Arm 10 d. Sl 13 b.
17. = Ar 58. Arm 11. 97. Sl 11. 14.
18. = Ar 8. Arm 13.
19. = vgl. Nr. 5. 72.
20. = S a 20. Ar 19 b. 58 b.
21. = Ar 21. Aeth 9. Arm 12. Sl 17.
22. = Ar 23. Aeth 10. Arm 14. Sl 18. 19.
23. = Ar 24. Aeth 11. Arm 14.
24. = Ar 25.
25. = Arm 17. Sl 23.
26. = Ar 26. Arm 18. 78. Sl 24. 25.
27. = Ar 27. Arm 19. Sl 27.
28. = Ar 28. 29. Arm 20. 21.

finden, unterlasse ich es im Folgenden, die Sprüche des Fragmentes speziell zu zitieren, ausgenommen den Spruch 20, den ich dann als Sa 20 bezeichne.

29. = Ar 31 a. Arm 22 a. Sl 29.
30. = Arm 22 b.
31. = Ar 31 b. Arm 23. Sl 31. (vgl. Sl 30).
32. = 0.
33. = Arm 41. Sl 45.
34. = Ar 33. Arm 42.
35. = Arm 85. Sl 92.
36. = Ar 30. Arm 43.
37. = Arm 44 a. Sl 46 (vgl. Nr. 56).
38. = Ar 35 a. (ohne das Gleichnis vom Hunde). Aeth. 2. Arm, Gleichniſſe Nr. 26 c. (ohne die Mahnung zu ſanfter Rede). G 11.
39. = Ar 35 b. Arm 47.
40. = Ar 36. (Arm 64?). Sl 49.
41. = Ar 37. Arm 65. Sl 50.
42. = Ar 39. Arm 66 (vgl. Nr. 47. Arm 15).
43. = Arm 67. Sl 52. 91.
44. = Arm 68. Sl 112.
45. = Arm 69 b. Sl 54 b.
46. = Arm 69 c. Sl 55.
47. = Ar 41. Arm 15 (vgl. Nr. 42. Arm 66).
48. = Ar 44. Arm 51. Sl 59.
49a. = Ar 46. Arm 73 c. Sl 62.
49b. = Ar 7. 47. Aeth 12. Arm 50. Sl 63.
50a. = Ar 48a. Sl 64.
50b. = Ar 48 b. Arm 25. Sl 34.
51. = Ar 49. Arm 52. Sl 65.
52. = Ar 53.
53. = Ar 45. Aeth 13. Sl 72.
54. = Arm 56.
55. = Ar 54 b. Aeth 3. Arm 57. Sl 73.
56. = Arm 91.

57. = 0.
58. = 0.
59. = Arm 60. Sl 77.
60. = Ar 58a. Sl 79.
61. = Ar 38. 55. Arm 28. Sl 37.
62. = Ar 59. Aeth. 14. Arm 83. Sl 82.
63. = 0.
64. = Ar 20. Arm 80a. Sl 84.
65. = Ar 62. Arm 81a.
66. = Arm 81b. Sl 86.
67. = Ar 60. Aeth 15. Arm 38. Sl 42. 43. 119.
68. = Ar 63. Arm 82.
69. = Ar 64.
70. = 0.
71. = 0.
72. = vgl. Nr. 5. 19.
73. = Ar 61a. Sl 96.
74. = Arm 84.
75. = Arm 26. 27. Sl 35.

Arabische Sprüche.

1. = S 1. Aeth 1. Sl 1. (in Arm am Schluſſe).
2. = S 2. Aeth 1b. Arm 1a. Sl 2.
3. = S 3. Arm 1c. Sl 3a. (vgl. Nr. 5).
4. = Arm 55. Sl 22. 67. 72. (vgl. Nr. 54a).
5. = vgl. Nr. 3.
6. = S 4. Arm 1b. Sl 3b.
7. = S 49b. Aeth 12. Arm 50. Sl 63. (vgl Nr. 47).
8. = S 18. Arm 13.
9. = S 5. 19. 72. Arm 2. Sl 4. 15.
10. = S 7. Arm 3.
11a. = S 8a. Arm 45a. Sl 6a.
11b. = S 8b. Aeth. 4. Arm 45b. Sl 6b.
12. = S 9. Aeth. 5. Arm 4. Sl 7.

13. = S 10. Arm 7.
14. = S 12. Arm 6.
15. = Arm 59. Sl 51.
16. = S 13. Aeth 6. Arm 9.
17. = S 14. Aeth 7. Arm 10 a. Sl 10.
18. = S 15. Arm 10 b. Sl 12.
19a. = S 16. Arm 10 d. Sl 13 b.
19b. = S 20. (vgl Nr. 58 b.)
20. = S 64. Arm 80 a. Sl 84.
21. = S 21. Aeth 9. Arm 12. Sl 17.
22. = Aeth 8.
23. = S 22. Aeth 10. Arm 14. Sl 18. 19.
24. = S 23. Aeth 11. Arm 14.
25. = S 24.
26. = S 26. Arm 18. 78. Sl 24. 25.
27. = S 27. Arm 19. Sl 27.
28. 29. = S 28 Arm 20. 21.
30. = S 36. Arm 43.
31a. = S 29. Arm 22a. Sl 29.
31b. = S 31. Arm 23. Sl 31. (vgl. Sl 30).
32. = Sl 32.
33. = S 34. Arm 42.
34. = vielleicht Arm 24. Sl 33.
35a. = S 38. Aeth 2. Arm, Gleichniſſe Nr. 26 b. G 11.
35b. = S 39. Arm 47.
36. = S 40. (Arm 64?). Sl 49.
37. = S 41. Arm 65. Sl 50.
38. = S 61. Arm 28. Sl 37. (vgl. Nr. 55).
39. = S 42. 47. Arm 15. 66 (vgl. Nr. 41).
40. = Arm 69 a. Sl 54 a.
41. = S 47. (42). Arm 15. 66. (vgl. Nr. 39).
42. = 0.

43. = 0.
44. = S 48. Arm 51. Sl 59.
45. = S 53. Aeth 13. Sl 72.
46. = S 49a. Arm 73c. Sl 62.
47. = vgl. Nr. 7.
48a. = S 50a. Sl 64.
48b. = S 50b. Arm 25. Sl 34.
49. = S 51. Arm 52. Sl 65.
50. = Arm 53.
51. = 0.
52. = 0.
53. = S 52.
54a. = vgl. Nr. 4.
54b. = S 55. Aeth 3. Arm 57. Sl 73.
55. = vgl. Nr. 38.
56. = Arm 77. Sl 123.
57. = S 59. Arm 36. 60. Sl 41. 77.
58a. = S 60. Sl 79.
58b. = vgl. Nr. 19b.
59. = S 62. Aeth 14. Arm 83. Sl 82.
60. = S 67. Aeth 15. Arm 38. Sl 42. 43. 119.
61a. = S 73. Sl 96.
61b. = 0.
62. = S 65. Arm 81a.
63. = S 68. Arm 82.
64. = S 69.
65. = 0.
66. = 0.

Äthiopische Sprüche.

1a. = S 1. Ar 1. Sl 1 (in Arm am Schlusse).
1b. = S 2. Ar 2. Arm 1a. Sl 2.
2. = S 38. Ar 35a (ohne das Gleichnis vom Hunde).

Arm, Gleichniſſe, 26c. G 11.
3. = S 55. Arm 57. Sl 73.
4. = S 8b. Ar 11b. Arm 45b. Sl 6b.
5. = S 9. Ar 12. Arm 4. Sl 7a.
6. = S 13. Ar 16. Arm 9.
7. = S 14. Ar 17. Arm 10a. Sl 10.
8. = Ar 22.
9. = S 21. Ar 21. Arm 12. Sl 17.
10. = S 22. Ar 23. Arm 14. Sl 18. 19.
11. = S 23. Ar 24. Arm 14.
12. = S 49b. Ar 7. 47. Arm 50. Sl 63.
13. = S 53. Ar 45. Sl 72.
14. = S 62. Ar 59. Arm 83. Sl 82.
15. = S 67. Ar 60. Arm 38. Sl 42. 43. 119.

Armeniſche Sprüche.

1a. = S 2. Ar 2. Aeth 1b. Sl 2.
1b. = S 4. Ar 6. Sl 3b.
1c. = S 3. Ar 3. 5. Sl 3a.
2. = S 5. 19. 72. Ar 9. Sl 4. 15.
3. = S 7. Ar 10.
4. = S 9. Ar 12. Aeth 5. Sl 7a.
5. = S 11. Sl 7b.
6. = S 12. Ar 14.
7. = S 10. Ar 13.
8. = Sl 8.
9. = S 13. Ar 16. Aeth 6.
10a. = S 14. Ar 17. Aeth 7. Sl 10.
10b. = S 15. Ar 18. Sl 12.
10c. = Sl 13a.
10d. = S 16. Ar 19a. Sl 13b.
11. = S 17. Ar 58. Sl 11. 14. (vgl. Nr. 61 97).
12. = S 21. Ar 21. Aeth 9. Sl 17.

13. = S 18. Ar 8.
14. = S 22. 23. Ar 23. 24. Aeth 10. 11. Sl 18. 19.
15. = S 42. 44. Ar 41. (vgl. Nr. 66).
16. = Sl 21.
17. = S 25. Sl 23.
18. = S 26. Ar 26. Sl 24. 25. (vgl. Nr. 78).
19. = S 27. Ar 27. Sl 27.
20. 21. = S 28. Ar 28. 29.
22a. = S 29. Ar 31 a. Sl 29.
22b. = S 30.
23. = S 31. Ar 31 b. Sl 31 (vgl. Sl 30).
24. = vielleicht Ar 34. Sl 33.
25. = S 50 b. Ar 48 b. Sl 34.
26. = S 75. Sl 35. (vgl. Nr. 27).
27. = vgl. Nr. 26.
28. = S 61. Ar 38. 55. Sl 37.
29. = 0.
30. = vielleicht Sl 38.
31. = Sl 39.
32. = Sl 40.
33. = 0.
34. = 0.
35. = 0.
36. = Ar 57. Sl 41.
37. = 0.
38. = S 67. Ar 60. Aeth 15. Sl 42. 43. 119.
39. = S 6.
40. = 0.
41. = S 33. Sl 45.
42. = S 34. Ar 33.
43. = S 36. Ar 30.
44a. = S 37. 56. Sl 46.

44b. = Sl 80.
45a. = S 8a. Ar 11a. Sl 6a.
45b. = S 8b. Ar 11b. Aeth 4. Sl 6b.
46. = 0.
47. = S 39. Ar 35b.
48. = 0.
49. = 0.
50. = S 49b. Ar 7. 47. Aeth 12. Sl 63.
51. = S 48. Ar 44. Sl 59.
52. = S 51. Ar 49. Sl 65.
53. = Ar 50.
54. = vielleicht Sl 67.
55. = Ar 4. 54a. Sl 22. 67 72.
56. = S 54.
57. = S 55. Ar 54b. Aeth 3. Sl 73.
58. = Sl 74.
59. = Sl 75.
60. = S 59. Sl 77.
61. = vgl. Nr. 11. 97.
62. = 0.
63. = 0.
64. = vgl. S 40, Ar 36. Sl 49.
65. = S 41. Ar 37. Sl 50.
66. = vgl. Nr. 15.
67. = S 43. Sl 52. 91.
68. = S 44. Sl 112.
69a. = Ar 40. Sl 54a.
69b. = S 45. Sl 54b.
69c. = S 46. Sl 55.
70. = 0.
71. = Sl 56.
72. = 0.

73a. = Sl 58.
73b. = Sl 61.
73c. = S 49a. Ar 46. Sl 62.
74. = vielleicht G 9. Sl 68.
75. = Sl 69.
76. = 0.
77. = Ar 56. Sl 123.
78. = vgl. Nr. 18.
79. = Sl 76.
80a. = S 64. Ar 20. Sl 84.
80b. = Sl 80.
81a. = S 65. Ar 62.
81b. = S 66. Sl 86.
82. = S 68. Ar 63.
83. = S 62. Ar 59. Aeth. 14. Sl 82.
84. = S 74.
85. = S 35. Sl 92.
86—90. = 0.
91. = S 56.
92—96. = 0.
97. = vgl. Nr. 11. 61.
98—100. = 0.

Griechiſche Sprüche.

1—8. = 0.
9. = vgl. Arm 74.
10. = 0.
11. = S 38. Ar 35a. Aeth 2. Arm., Gleichniſſe 26c.
12—15. = 0.

Slawiſche Sprüche.

1. = S 1. Ar 1. Aeth 1. (in Arm am Schluſſe).
2. = S 2. Ar 2. Aeth 1b. Arm 1a.
3a. = S 3. Ar 3. 5. Arm 1c.
3b. = S 4. Ar 6. Arm 1b.

4. = S 5. Ar 9. Arm 2 (vgl. Nr. 15. 72).
5. = 0.
6a. = S 8a. Ar 11 a. Arm 45 a. (vgl. Nr. 47).
6b. = S 8 b. Ar 11 b. Aeth 4. Arm 45 b.
7a. = S 9. Ar 12. Aeth 5. Arm 4.
7b. = S 11. Arm 5.
8. = Arm 8.
9. = 0. (vielleicht S 13. Ar 16. Aeth 6. Arm 9).
10. = S 14. Ar 17. Aeth 7. Arm 10a.
11. = S 17. Ar 58. Arm 11. 97. (vgl. Nr. 14).
12. = S 15. Ar 18. Arm 10 b.
13a. = Arm 10 c.
13b. = S 16. Ar 19a. Arm 10 d.
14. = vgl. Nr. 11
15. = vgl. Nr. 4.
16. = 0.
17. = S 21. Ar 21. Aeth. 9. Arm 12.
18. 19. = S 22. 23. Ar 23. 24. Aeth 10. 11. Arm 14.
20. = 0.
21. = Arm 16.
22. = Ar 4. 54 a. Arm 55. (vgl. Nr. 67. 72).
23. = S 25. Arm 17.
24. 25. = S 26 Ar 26. Arm 18. 78.
26. = 0.
27. = S 27. Ar 27. Arm 19.
28. = 0.
29. = S 29. Ar 31 a. Arm 22 a.
30. = vielleicht S 30. Arm 22 b.
31. = S 31. Ar 31 b. Arm 23 (vgl. Nr. 30).
32. = Ar 32.
33. = vielleicht Ar 34. Arm 24.
34. = S 50 b. Ar 48 b. Arm 25.

35. = S 75. Arm 26. 27.
36. = 0.
37. = S 61. Ar 38. 55. Arm 28.
38. = vielleicht Arm 30.
39. = Arm 31.
40. = Arm 32.
41. = Ar 57. Arm 36.
42. = S 67. Ar 60. Aeth. 15. Arm 38. (vgl. Nr. 43. 119).
43. = vgl. Nr. 42.
44. = 0.
45. = Arm 41.
46. = S 37. 56. Arm 44a.
47. = vielleicht verwandt mit Nr. 6a. S 8a. Ar 11a. Arm 45a.
48. = 0.
49. = S 40. Ar 36. (Arm 64?)
50. = S 41. Ar 37. Arm 65.
51. = S 42. 47. Ar 39. Arm 15. 66.
52. = S 43. Arm 67. (vgl. Nr. 91).
53. = 0.
54a. = Ar 40. Arm 69a.
54b. = S 45. Arm 69b.
55. = S 46. Arm 69c.
56. = Arm 71.
57. = 0.
58. = Arm 73a.
59. = S 48. Ar 44. Arm 51.
60. = 0.
61. = Arm 73b.
62. = S 49a. Ar 46. Arm 73c.
63. = S 49b. Ar 7. 47. Aeth 12. Arm 50.
64. = S 50a. Ar 48a.

65. = S 51. Ar 49. Arm 52.
66. = 0.
67. = vielleicht Arm 54. (vgl. Nr. 22. 72).
68. = vielleicht Arm 74. G 9.
69. = Arm 75.
70. = 0.
71. = 0.
72. = S 53. Ar 45. Aeth 13. (vgl Nr. 22. 72).
73. = S 55. Ar 54 b. Aeth 3. Arm 57.
74. = Arm 58.
75. = Arm 59.
76. = Arm 79.
77. = S 59. Arm 60.
78. = 0.
79. = S 60. Ar 58 a.
80. = Arm 80 b.
81. = 0.
82. = S 62. Ar 59. Aeth 14. Arm 83.
83. = 0.
84. = S 64. Ar 20. Arm 80 a.
85. = O.
86. = S 66. Arm 81 b.
87. = 0.
88. = 0.
89. = 0.
90. = 0.
91. = Nr. 52.
92. = S 35. Arm 85.
93. = 0.
94. = 0.
95. = 0.
96. = S 73. Ar 61 a.

97. — 111. = O
112. = S 44. Arm 68.
113 — 118. = O.
119. = vgl. Nr. 42. 43.
120 — 122. = O.
123. = Ar 56. Arm 77.
124. = vgl. Nr 1. und das Schlußwort der Sprüche in Arm.

In Arm folgt S. 35. 36 eine Perikope mit eigener Aufschrift („Frage der Königssöhne und Achikars Antwort"). Diese Perikope enthält 4 Zahlensprüche, von denen jeder auf die Zahl 4 angelegt ist, und außerdem noch einen dem Pitarchas (wohl: Pythagoras) zugeschriebenen Spruch. Von den übrigen Versionen enthält nur Ar eine entsprechende Parallele, nämlich S. 95 einen einzigen (ebenfalls auf die Zahl 4 angelegten, aber inhaltlich von den Sprüchen in Arm verschiedenen) Zahlenspruch. Diese beiden Stücke (nämlich in Arm und Ar) scheinen Interpolationen zu sein, die einer Spruchsammlung entnommen waren, in welcher die Sprüche verschiedener Weltweiser, darunter auch des Achikar und des Pythagoras, zusammengestellt waren.

Nadan mißachtet die Lehre seines Pflegevaters und wird von diesem wegen seines Mißverhaltens verstoßen: S 66. 67. Ar 95. 96. Arm 35—37. Die Perikope fehlt in Sl. G hat eine wesentlich andere Gruppierung, als die übrigen Texte, er erzählt allerdings auch die Verstoßung des Ennos (S. 119), trägt aber die Spruchrede Achikars erst später nach, indem er ihre Abhaltung unmittelbar vor den Antritt der ägyptischen Reise verlegt (S. 121). Für die Einzelheiten weist G in den nächstfolgenden Perikopen gegenüber von den andern Texten zahlreiche Kürzungen auf. — Nadan sucht Achikar zu stürzen, indem er gefälschte Briefe hochverräterischen Inhaltes, die auf Achikars Namen lauten, dem König in die Hände

ſpielt. Nach S, Ar und Sl ſchreibt Nadan drei falſche Briefe, zwei auf den Namen Achikars an die Könige von Perſien und von Ägypten, und einen dritten, auf den Namen des Königs Sennacherib, an Achikar; nach Arm fälſcht Nadan nur einen einzigen Brief, den angeblich an den König von Ägypten gerichteten, dagegen der Brief Sennacheribs an Achikar wäre nach dieſem Texte ächt. G redet nur im allgemeinen von einem auf Äſops Namen gefälſchten Briefe, den Ennos dem König Lykeros zu übermitteln wußte: S 67. 68. Ar 96. 97. Arm 37. 38. G 119. 120. Sl 12. 13.

Achikar wird als Hochverräter zum Tode verurteilt, erhält aber die Vergünſtigung, daß die Hinrichtung in ſeinem eigenen Hauſe vollzogen werde: S 68. 69. Ar 97. 99. Arm 39. 40. G 120. Sl 13. 14.

Achikar wird durch die Klugheit ſeines Weibes und die Treue ſeines Freundes Nabuſmakh gerettet und in einem unterirdiſchen Gewölbe ſeines Hauſes verborgen gehalten: S 69—71. Ar 99. 100. Arm 41. 42. G 120. Sl 15. 16.

Nadan, in die Erbſchaft ſeines vermeintlich geſtorbenen Oheims eingetreten, überläßt ſich einem ausgelaſſenen Leben: S 71. Ar 100. 101. Arm 42. 43. G 120. Sl 16.

Inzwiſchen trifft vom König von Ägypten ein Schreiben ein, deſſen Inhalt König Sennacherib veranlaßt, die vorſchnelle Hinrichtung des klugen Achikar bitter zu beklagen: S 71. 72. Ar 101. 102. Arm 43—45. G 120. Sl 16. 17.

Nabuſmakh geſteht nun dem König, daß er den Hinrichtungsbefehl nicht vollzogen hatte. Und Achikar, aus ſeinem Verſtecke hervorgeholt, beruhigt den König wegen der ägyptiſchen Angelegenheit. G fügt an, daß der König Lykeros den boshaften Ennos hinrichten laſſen wollte, Äſop aber Fürſprache für ihn einlegte, und den Undankbaren wieder wie einen Sohn zu ſich nahm, um ihn in der Lebensweisheit zu

unterrichten. Hierauf folgt dann die obige aus 15 Sprüchen bestehende Spruchrede; Ennos wird zerknirscht und stirbt bald darauf eines natürlichen Todes: S 72. 73. Ar 102—104. Arm 45. 46. G 120. 121. Sl 17. 18.

Achikar trifft seine Vorbereitungen für die Reise nach Ägypten: S 74. Ar 104. 105. Arm 46. 47. G 121. Sl 18.

Achikar macht vorläufige Versuche bezüglich des in Ägypten geplanten Kunststückes (Erbauung eines Schlosses zwischen Himmel und Erde). Die Versuche geschehen in Ar noch vor der Abreise, in S auf der ersten Haltestelle nach angetretener Reise, in Sl im Allgemeinen während der Reise, in Arm und G fehlt die Perikope: S 74. Ar 105. Sl 19. Achikar stellt sich nach der Ankunft in Ägypten dem König vor, nennt sich aber Abikam und gibt sich für einen assyrischen Sklaven aus. Die Perikope fehlt in G; in Arm ist sie unrichtig eingereiht, denn die Vorstellung beim Könige erfolgt hier erst, nachdem das Kunststück mit dem Luftschlosse bereits ausgeführt worden ist: S 74. Ar 106. Arm 47, Sl 18. 19.

Achikar löst 4 Tage nach einander je die ihm von Pharao vorgelegten Rätselfragen, und gesteht schließlich dem König, der über die Weisheit des angeblichen Sklaven Abikam hoch verwundert ist, seinen wahren Namen. In Arm ist ein Tag übergangen, noch mehr ist die Perikope in G und Sl gekürzt: S 75. 76. Ar 107—109. Arm 47—49. G 122 Sl 19.

Es folgen nun verschiedene Rätselfragen, die Achikar jedesmal zu beantworten weiß, und schwierige Probleme, die Achikar sofort löst. Die Zahl sowohl als die Reihenfolge und zum Teil auch der Inhalt der Rätselfragen und Kunststücke ist in den einzelnen Texten verschieden: S 76—79. Ar 109—111. Arm 49. 50. G 122—124. Sl 19—21. Achikar wird, nachdem er seine Mission glänzend erfüllt hat, unter großen Ehren von Pharao entlassen, und kehrt nach Assyrien zurück. Hier erbittet er sich

von König die Gnade, daß Nadan ihm zur freien Verfügung überlassen werde. Dies geschieht, und nun läßt Achikar den Neffen zunächst einkerkern und halb zu Tode prügeln: S 79. Ar 111—113. Arm 50—51. Sl 21. G 124.

Achikar hält seinem Neffen eine, großenteils aus Gleichnissen (Fabeln und einigen wenigen Parabeln) zusammengesetzte Strafrede. Am Schluß der Rede stirbt Nadan plötzlich: S 79—84. Ar 113—118. Arm 51—55. Sl 21—23. In welcher Weise sich die Gleichnisse auf die einzelnen Texte verteilen (wobei Aeth und G wegfallen), zeigt die folgende Statistik. Da in der Ausgabe von Conybeare-Harris-Lewis Smith nur für Arm die Gleichnisse numeriert sind, so war ich genötigt, für S, Ar, Sl die Ziffern zu ergänzen. Und zwar habe ich die Ziffern vor jeden neu anhebenden Sinnesabschnitt gesetzt, auch wenn er nicht gerade ein Gleichnis enthält.

Syrische Gleichnisse.

1. = Ar 2. Arm 1.

2a = Ar 1. 3a. 25—28. Arm 2. 3. 5. Sl 1. 12. 13. (vgl. Nr. 23. 30—32.)

2b = Ar 3. Arm 7.

3. = Ar 4. Arm 8.

4. = Ar 5. Arm 9. Sl 2.

5. = Ar 7. Arm 10. Sl 3.

6. = Ar 6. Arm 18. Sl 4.

7a = Ar 8. 10. Arm 12b (vgl. Nr. 8).

7b = Ar 9. Arm 12c.

8. = Nr. 7a.

9. = Arm 17. Sl 5.

10. = Ar 12. Arm 15. Sl 6.

11. = Ar 11.

12. = Ar 13. Arm 12d.

13. = Sl 8.

14. = Ar 14. Arm 11.
15. = Ar 15.
16. = Ar 18.
17. = Ar 16. Arm 19.
18. = Ar 17. Arm 24.
19. = Arm 6.
20a. = Ar 19. Arm 14a.
20b. = Ar 20. Arm 14c.
20c. = Ar 21. Arm 14b.
21. = 0.
22. = 0.
23. = Nr. 2a 30—32.
24. = Ar 22. Arm 12a.
25. = Arm 13.
26. = Ar 23. Arm 20. Sl 10.
27. = Ar 24. Arm 21.
28. = 0.
29. = Sl 11.
30. 31. 32. = vgl. Nr. 2a. 23.
33. = Ar 29. Arm 4.
34. = Arm 22. Sl 14.
35. = Ar 31. Arm 25. Sl 9.
36a. = Ar 33. Arm 16. Sl 15.
36b. = Ar 34. Arm 23. Sl 16.
37. = vgl. Arm 7. 26a.
38. = Ar 35. Sl 18.
39. = Ar 36. Sl 19.
40. = 0.
41a. = Ar 38. Arm 26b.
41b. = Ar 39a Arm 26d.
41c. = Ar 37. Arm 27a. c.
41d. = Ar 39b. Arm 27b. Sl 20.

Arabiſche Gleichniſſe.

1. = S 2 a. 30—32. Arm 2. 3. 5. Sl 1. 12. 13. (vgl. Nr. 3a. 25—28.)
2. = S 1. Arm 1.
3a. = Nr. 1. 25—28.
3b. = S 2b. Arm 7.
4. = S 3. Arm 8.
5. = S 4. Arm 9. Sl 2.
6. = S 6. Arm 18. Sl 4.
7. = S 5. Arm 10. Sl 3.
8. = S 7a. Arm 12b. (vgl. Nr. 10).
9. = S 7b. Arm 12c.
10. = Nr. 8.
11. = S 11.
12. = S 10. Arm 15. Sl 6.
13. = S 12. Arm 12d.
14. = S 14. Arm 11.
15. = S 15.
16. = S 17. Arm 19.
17. = S 18. Arm 24.
18. = S 16.
19. = S 20a. Arm 14a.
20. = S 20b. Arm 14c.
21. = S 20c. Arm 14b.
22. = S 24. Arm 12a.
23. = S 26. Arm 20. Sl 10.
24. = S 27. Arm 21.
25—28 = vgl. Nr. 1. 3a.
29. = S 33. Arm 4.
30. = 0.
31. = S 35. Arm 25. Sl 9.
32. = 0.

33. = S 36a. Arm 16. Sl 15.
34. = S 36b. Arm 23. Sl 16.
35. = S 38. Sl 18.
36. = S 39. Sl 19.
37. = S 40c. Arm 27a.
38. = S 41a.
39a. = S 41b. Arm 26d.
39b. = S 41d. Arm 27b. Sl 20.

Armeniſche Gleichniſſe.

1. = S 1. Ar 2.
2. = S 2a. 30—32. Ar 1. 3a. 25—28. Sl 1. 12. 13. (vgl. Nr. 3. 5.)
3. = vgl. Nr. 2. 5.
4. = S 33. Ar 29.
5. = vgl. Nr. 2. 3.
6. = S 19.
7. = vgl. S 37. (vgl. Nr. 26a.)
8. = S. 3 Ar 4.
9. = S 4 Ar 5. Sl 2.
10. = S 5 Ar 7. Sl 3.
11. = S 14 Ar 14.
12a. = S 24 Ar 22.
12b. = S 7a. Ar 8. 10.
12c. = S 7b. Ar 9.
13. = S 25.
14a. = S 20a. Ar 19.
14b. = S 20c. Ar 21.
14c. = S 20b. Ar 20.
15. = S 10. Ar 12. Sl 6.
16. = S 36a. Ar 33. Sl 15.
17. = S 9. Sl 5.
18. = S 6. Ar 6. Sl 4.

19. = S 17. Ar 16.
20. = S 26. Ar 23. Sl 10.
21. = S 27. Ar 24.
22. = S 34. Sl 14.
23. = S 36b. Ar 34. Sl 16.
24. = S 18. Ar 17.
25. = S 35. Ar 31. Sl 9.
26a. = vgl. Nr. 7.
26b. = S 41a. Ar 38.
26c. = Sprüche S 38b. Aeth. 2b. G 11b.
26d. = S 41b. Ar 39a.
27a. = S 41c. Ar 37. Sl 20. (vgl. Nr. 27c).
27b. = S 41d. Ar 39b. Sl 20.
27c. = vgl. Nr. 27a.

Slawische Gleichnisse.

1. = S2a. 30—32. Ar 1. 3a. 25—28. Arm 2. 3. 5. (vgl. Nr. 12. 13.)
2. = S 4. Ar 5. Arm 9.
3. = S 5. Ar 7. Arm 10.
4. = S 6. Ar 6. Arm 18.
5. = S 9. Arm 17.
6. = S 10. Ar 12. Arm 15.
7. = 0.
8. = S 13.
9. = S 35. Ar 31. Arm 25.
10. = S 26. Ar 23. Arm 20.
11. = S 29.
12. 13. = vgl. Nr. 1.
14. = S 34. Arm 22.
15. = S 36a. Ar 33. Arm 16.
16. = S 36b Ar 34. Arm 23.
17. = 0.

18. = S 38 Ar 35.
19. = S 39. Ar 36.
20a. = S 41c. Ar 37. Arm 27a. c.
20b. = S 41d. Ar 39b. Arm 27b.

Die vorstehende Statistik gibt uns auf die zu Anfang gestellte Vorfrage klare und bestimmte Antwort, und zwar in dem Sinne, daß die sechs Texte S, Ar, Aeth, Arm, G, Sl keineswegs als national individualisierte Formen der Achikar-Sage gefaßt werden dürfen, sondern als verschiedene Formen in der literarischen Überlieferung eines ursprünglich einzigen Achikar-Textes. Die Disposition des Stoffes ist — abgesehen von Aeth, in dem nur ein Fragment vorliegt, und von G, welcher Text das Ergebnis freier Überarbeitung ist — durch alle Texte hindurch zu verfolgen, und zwar bis in die Einzelheiten hinein; die Erzählung stimmt zu einem guten Teil im Wortlaut überein, namentlich aber läßt sich für die Sprüche und die Gleichnisse der ziffernmäßige Nachweis erbringen, daß ihnen ein ganz bestimmter gemeinsamer Text zu Grunde liegen muß. Wenn wir nämlich von der Voraussetzung, die gewiß keiner weiteren Begründung bedarf, ausgehen, daß diejenigen Sprüche und Gleichnisse, die zugleich in S, Ar, Arm und Sl sich finden, auch den Bestand der gemeinsamen Grundlage gebildet haben müssen — so ergibt sich für die im gemeinsamen Texte enthaltenen Sprüche die Zahl 30, für die Gleichnisse die Zahl 10. Wir können aber noch weiter gehen. Nicht bloß diejenigen Stücke, die in allen Texten zugleich sich nachweisen lassen, sind als Bestandteile des Urtextes zu erachten, sondern bereits diejenigen, die in je zwei unabhängig von einander entstandenen Rezensionen sich finden. Unsere weitere Untersuchung wird nämlich wahrscheinlich machen, daß sowohl S, als eine für Arm notwendig vorauszusetzende arabische Vorlage, von welcher Ar nur eine freie Bearbeitung darstellt,

je unabhängig von einander hergestellt worden sind. Ob die Vorlage von Sl, die sicher griechisch war, bis jetzt aber handschriftlich noch nicht aufgefunden wurde, aus dem Syrischen oder unmittelbar aus dem Urtexte geflossen ist, läßt sich (bis zur Entdeckung des griechischen Textes) nicht entscheiden. Setzen wir aber den ungünstigeren Fall, daß die griechische Vorlage von Sl auf den syrischen Text zurückgeht, so ergibt sich der doppelte Kanon: für ursprünglich dürfen gelten: erstens alle diejenigen Stücke, die sich zugleich in S und Ar oder Arm finden; und zweitens alle jene Stücke, die zugleich in Ar oder Arm und in Sl enthalten sind. Nach dem ersten Kanon beträgt die Zahl der als ursprünglich zu bezeichnenden Stücke bei den Sprüchen 71, und bei den Gleichnissen mindestens 37, nach dem zweiten Kanon bei den Sprüchen mindestens 65, bei den Gleichnissen 15. Diese große Masse gemeinsamen Stoffes, die sich bei den Sprüchen und Gleichnissen zahlenmäßig nachweisen läßt, berechtigt uns, auf ein ursprüngliches Achikarbuch zu schließen, das in syrischer, arabischer, armenischer und slawischer Rezension erhalten ist, nicht etwa bloß auf eine national individualisierte syrische, arabische, armenische, slawische Sage. Auch die Anordnung und Gliederung des Stoffes in dem vorauszusetzenden, nun verloren gegangenen Buche läßt sich auf Grund der genannten 4 Texte, wenigstens in den Hauptzügen rekonstruieren. Für den erzählenden Stoff dürfte S der ursprünglichen Gestalt nach Anordnung und Vollständigkeit am nächsten kommen, dann folgen Ar und Sl. Arm weist bereits mehrfach Umstellungen und Auslassungen auf; ganz frei aber ist der ursprüngliche Bestand des Buches in G behandelt worden, sowohl durch Kürzung als durch wesentlich andere Gruppierung. Bezüglich der Sprüche können wir beobachten, daß die Sprüche ein und derselben Kategorie wiederholt nahe beisammen stehen, und daß zugleich diese

Gruppierungen in den einzelnen Texten annähernd an gleicher Stelle einander entsprechen. So handeln die Sprüche S 2—4 von der Verschwiegenheit und entsprechend Ar 2—6, Arm 1 a—c, Sl 2. 3; die Sprüche S 9—12 (Verkehr mit Weisen oder Toren) haben ihre Parallele in Ar 12—14, Arm 4—7; der Gruppe S 22—24. 26. 28—32. 34 (Verkehr zwischen Familien- und Hausgenossen) entspricht Ar 23—26. 28. 29. 31, Arm 14. 18. 20—23, u. s. w. Hier schimmert doch wohl immer wieder die anfängliche, im Urtext enthaltene Gruppierung durch. Und wir dürfen auf Grund dieser Beobachtung schließen, daß die ursprüngliche Ordnung der Sprüche, wie sie der Urtext enthielt, wenigstens im allgemeinen auch in den Versionen sich erhalten hat.

Das bisher gewonnene Ergebnis lehrt, daß wir im Folgenden in erster Linie das Achikar-Buch, und erst in zweiter Linie die Achikar-Sage zu prüfen haben; nicht umgekehrt, wie E. Cosquin gegenüber von R. Harris fordert. (Rev. Bibl., VIII, 1899, S. 10 ff.). Cosquins Forderung wäre nur dann berechtigt, wenn die Achikar-Sage uns in den einzelnen Rezensionen als nationale Sage, sonach als syrische, arabische, armenische, slawische Sage entgegentreten würde.

Der Satz, daß S, Ar, Aeth, Arm, G, Sl Rezensionen eines gemeinsamen Urtextes seien, läßt einen doppelten Sinn zu: entweder ist eine dieser Rezensionen mit dem Urtexte, wenigstens der Sprache nach, identisch, und die anderen stehen zu ihr im Verhältnis von Versionen, oder aber sämtliche Rezensionen sind Uebersetzungen, die aus einem verloren gegangenen Urtext, sei es unmittelbar, sei es mittelbar, geflossen sind. Die erstere Auffassung wird vertreten von A. Meißner in Zeitschr. d. d. M. G., XLVIII, 1894, S. 171 ff., die zweite von R. Harris (a. a. O., S. LXXXIII ff.). Meißner verteidigt das Griechische als die Sprache des Urtextes; nach

seiner Auffassung würde die relativ ursprünglichste Gestalt des Textes in G vorliegen. R. Harris tritt für die Annahme eines hebräischen Urtextes ein und sucht diese These durch eine Reihe von Gründen (Hebraismen in S, angebliche alphabetische Ordnung der Sprüche in ihrem Urtexte, jüdischer Charakter des Rätsels vom Jahre) zu stützen. Der Begründung des englischen Gelehrten vermag ich nicht beizutreten, wohl aber der These selber, die mir völlig gesichert erscheint. Und ich suche nun auf Grund anderer Argumente den Nachweis zu führen, daß das ursprüngliche Achikarbuch in der Tat hebräisch und zwar neu-hebräisch geschrieben war.

Das Hauptargument ist ein Wortspiel, auf welches im syrischen Texte formell Bezug genommen wird. Es handelt sich um das Gleichnis S 14 (= Ar 14. Arm 11). Dieses lautet nach S: „Du bist mir geworden, wie ein Landmann, der auf einem Acker 20 Scheffel Gerste säete. Und als er sie erntete, da brachte sie ihm 20 Scheffel. Und er sprach zu ihr: Was ich ausgestreuet, das habe ich gesammelt. Aber du mußt dich schämen mit deinem bösen Namen; vom Scheffel hast du einen Scheffel gebracht". Es muß also die Sprache, in welcher dieses Gleichnis zuerst verfaßt wurde, die Gerste mit einem Worte bezeichnet haben, das zugleich noch eine andere, und zwar schlimme Nebenbedeutung hatte. Für das Syrische trifft dies nicht zu, denn das syrische Wort für Gerste (סערתא) könnte allerdings zugleich auch noch Haar oder Feder bedeuten, aber damit läßt sich obiges Wortspiel doch kaum erklären. Anders im Hebräischen: Hier bedeutet שערה, als se'ora gesprochen die Gerste, und als se'ara (gewöhnlich mit ס geschrieben, doch Job 9, 17. Nah. 1, 3 auch mit ש) gesprochen den Sturm. Diese Doppeldeutigkeit paßt vorzüglich zum obigen Gleichnis, der Säemann will offenbar sagen: Gerste ist wahrlich Sturm, kaum gesäet, schon verwehet.

Ein zweites Wortſpiel, das ebenfalls, wenn auch nicht mit ſolcher Ausſchließlichkeit, wie das oben zitierte, für das Hebräiſche als Urſprache zeugt, liegt vor im Gleichniſſe S 10 (= Ar 12. Arm 15. Sl 6.). Es lautet in S: „Eine Vogelſchlinge lag (צלא) auf einem Düngerhaufen. Da kam ein Sperling, ſah ſie und ſprach zu ihr: Was tuſt du hier? Die Vogelſchlinge ſagt zu ihm: Ich bete (מצלא) zu Gott". Der Fall liegt hier etwas anders, als bei dem vorigen Gleichnis, denn das Wortſpiel iſt im Syriſchen hier wirklich vorhanden und unverkennbar beabſichtigt. Aber es wäre auch im Neu-Hebräiſchen möglich, und zwar wäre dort ſein Sinn noch viel beſtimmter. In der Sprache der Targume nämlich iſt das Peal von צלא der eigentliche Ausdruck für das Legen von Vogelſchlingen, im Pael aber bedeutet dieſelbe Wurzel „beten". (vgl. J. Levy, Chald. Wörterbuch II, 1868, S. 324. 325.)

Ein Wortſpiel iſt wahrſcheinlich auch in dem Spruche S 66 (= Arm 81 b, Sl 86) beabſichtigt. Dieſer Spruch lautet in S: „Das Auge des Menſchen iſt wie eine Waſſerquelle, und nicht wird es ſatt der Reichtümer, bis es voll iſt mit Staub". Im Hebräiſchen würde dieſer Spruch ein doppeltes Wortſpiel enthalten, weil einerſeits dasſelbe Wort a'jin ſowohl „Auge" als „Quelle" bedeutet und andererſeits die Worte für Reichtum und Staub o'ser und a'phar einen Gleichklang darſtellen. Hier hieße alſo der Spruch: „Das Auge der Menſchen, iſt wie das Auge des Waſſers; nicht wird es ſatt des o'ser, bis es voll iſt mit a'phar".

Eine weitere Kategorie des ſprachlichen Beweiſes bildet das Vorkommen ſolcher Phraſen, die ſpeziell hebräiſches Gepräge zeigen. Hieher gehören folgende Fälle: Arm hat in der Antwort, welche die Götter an Achikar erteilen, die Wendung: „Der wird dir deinen Namen erſetzen", der Sinn aber iſt notwendig: „der wird dir den Sohn erſetzen". Nun iſt dieſe

Wendung, welche das Wort „Namen“ an Stelle des Wortes „Sohn“ ſetzt, echt hebräiſch. Das Hebräiſche kennt Phraſen wie den Namen eines aufrichten (Deut. 25, 7. Ruth 4, 5. 10), einem den Namen ſetzen (II. Sam. 14, 7), beides im Sinne von Erlangung männlicher Nachkommenſchaft. Wenn wir einen hebräiſchen Urtext vorausſetzen, erklärt ſich die eigentümliche Ausdrucksweiſe in Arm vollſtändig. Allerdings iſt Arm, wie unten gezeigt werden wird, unmittelbar aus dem Arabiſchen überſetzt. Aber es iſt gewiß keine zu gewagte Vermutung, daß die arabiſche Vorlage von Arm, die ihrerſeits aus dem Hebräiſchen gefloſſen war, die hebräiſche Wendung beibehalten hatte.

Der zweite Fall iſt folgender: Der Spruch S 14. Ar 17. Aeth 7. Arm 10 a. Sl 10 redet, ziemlich gleichlautend in allen 5 Texten, von dem Eſſen einer Schlange. „Eines Reichen Sohn“ ſagt Arm, „aß eine Schlange — es heißt: Arznei iſt ſie für ihn. Eines Armen Sohn aß — und es heißt: aus Hunger hat er gegeſſen“. Es liegt wohl auf der Hand, daß das Wort „Schlange“ hier nicht ſeinen gewöhnlichen Sinn haben kann, ſondern wahrſcheinlich eine Pflanze bedeutet, deren giftige Eigenſchaft als bekannt vorausgeſetzt wird. Wenn zwei Knaben, ſo urteilt der Spruch, in ihrer Unerfahrenheit von dieſer Pflanze eſſen, der Sohn eines Reichen und der eines Armen, dann entſchuldigt die öffentliche Meinung den Sohn des Reichen, dem des Armen aber billigt ſie keine Entſchuldigung zu. Nun aber iſt im babyloniſchen Talmud, im Traktat Erubin 29 b von einer Zwiebel (bezel) die Rede, die einen giftigen Stengel habe, und dieſer Stengel heißt dort eben nachaš „Schlange“ (vgl. J. Levy, Neuhebr. Wörterbuch III, 1883, S. 374). Dieſe Pflanze iſt es doch wohl, welche der Spruch im Auge hat. Und damit wird als die Sprache, in welcher der Spruch entſtanden iſt, das Hebräiſche mindeſtens

wahrscheinlich gemacht. Ferner in dem Gleichnisse S 9 (Arm 17. Sl 5) begrüßt der Löwe den Esel mit den Worten: „Komm' im Frieden, mein Herr Kyrios!" Warum steht wohl die Anrede zweimal, zuerst syrisch und dann noch griechisch, Kyrios? Wenn wir annehmen, daß die Stelle aus dem Hebräischen übersetzt sei, dann läßt diese doppelte Anrede einen Witz vermuten, der gar nicht unangebracht klänge. Im babylonischen Talmud nämlich kommt zweimal die scherzhafte Zusammenstellung קירי כירי (*κύριε χείριε*) vor, das eine Mal im Traktat Erubin 53 b, werden Beispiele von komischer Aussprache des Hebräischen durch Galiläer angeführt, darunter das einer Frau, die zum Richter sagen wollte „mein Herr", dies aber so aussprach, als wenn sie sagte *κύριε χείριε* „mein Herr Knecht!" (vgl. J. Levy, Neuhebr. Wörterb., II, 1879, S. 324). Ebenso wird in einer Fabel des Traktates Chullin 139 b dem König Herodes von einer Taube spöttisch zugerufen קירי כירי, weil nämlich die Herodianer ursprünglich Diener und Knechte der Makkabäerdynastie waren (vgl. J. Levy, a. a. O.). Dürften wir voraussetzen, daß die doppelte Anrede in S ein vom Syrer nicht richtig verstandenes קירי כירי wiedergeben solle, dann erhielte der Gruß des Löwen erst recht sein sarkastisches Gepräge, der Löwe würde nämlich zum Esel, den er nachher aufzehren will, sagen: Mein Herr Knecht!

Und endlich zeugen für ein hebräisches Original des Achikarbuches seine biblischen Reminiszenzen. Es wird unten der Nachweis erbracht werden, daß dem Verfasser des Achikarbuches die Sprüche Sirachs im hebräischen Texte vorlagen, indem seine Reminiszenzen aus Sirach auf einem hebräischen Texte ruhen. Dann aber folgt doch wohl auch, daß er selber hebräisch geschrieben hat.

Einen Gesichtspunkt, der an sich Aufschluß versprechen

möchte, habe ich absichtlich übergangen, nämlich die Eigennamen des Achikarbuches. Aus den Eigennamen wäre allerdings dann auf das Hebräische als Sprache des Buches zu schließen, wenn sämtliche Eigennamen mit Sicherheit als hebräisch erwiesen werden könnten. Dies ist jedoch nicht der Fall, nur ein kleiner Teil desselben ist sicher hebräisch.

Nicht hebräischen Ursprungs, aber wenigstens aus der hebräischen Bibel geschöpft sind die Königsnamen Sanherib, Asarhaddon, Akis und außerdem noch der in S dem Bruder Nadans beigelegte Name Nabuzardan. Sicher hebräisch dagegen, wenn auch in der Bibel nicht vorkommend, ist der Name Achiqar, entstanden aus Achi-jaqar („Mein Bruder ist ein Kleinod"), ähnlich gebildet, wie der biblische Name Abid'a (= Abi-jad'a) und der Bedeutung nach verwandt mit den biblischen Namen Achihud („Mein Bruder ist Ruhm") und 'Ammihud („Mein Oheim ist Ruhm"). Ebenso ist hebräisch der Name Abiqam, den Achikar sich anfänglich am ägyptischen Hofe beilegt. Der Name, nach Bildung und Sinn dem biblischen Namen Abiram verwandt, bedeutet: „Mein Vater hat sich erhoben". Hebräischer Charakter läßt sich ferner in einem der drei Götternamen erkennen, die in Achikars Gebet zu Anfang des Buches bei Arm vorkommen. Daß die Namen bloß in Arm erhalten sind, kann nicht gegen ihre Zugehörigkeit zum Urtexte sprechen, denn der armenische Uebersetzer kann diese semitischen Namen unmöglich erfunden haben. Die Namen sollen, dies verlangt die Situation, mit der sie in Zusammenhang gebracht werden, assyrisch-babylonische Götter bezeichnen. Dazu stimmt auch die Dreizahl. Denn daß die Assyrobabylonier ihre Götter nach Gruppen zusammenordneten und dabei die Dreizahl bevorzugten (vgl. M. Jastrow, die Religion Babyloniens und Assyriens, I, 1903/4, S. 244 ff.), mag dem Verfasser bekannt gewesen sein, daher läßt er Achi-

kar gerade zu drei Göttern beten, zu Belšim, Šimil (Var. Šimel), Šamin (Var. Šahmin). Ob dieſe in Arm jedenfalls arg entſtellten Namen im Urtexte echten babyloniſchen Götternamen (etwa Bel, Sin, Šamaš) entſprachen, muß dahingeſtellt bleiben. Sicher aber iſt, daß der Name Belšim aus einem hebräiſchen Ba'al-Šamajim „Himmelsbal" verſtümmelt iſt. — Bezüglich der übrigen Eigennamen des Achikarbuches läßt ſich ein Urteil über ihren Charakter kaum fällen; zudem iſt ein Teil von ihnen in den einzelnen Texten nur unſicher überliefert (ſo z. B. Hamselim in S, Manziphar in S = Seniphar in Arm), und ein anderer Teil iſt von den Überſetzern der eigenen Sprache angepaßt worden (ſo die offenbar arabiſierten Namen Abusmakh und Abestan in Arm). Uebrigens wenn auch für ſämtliche Eigennamen außerhebräiſcher Urſprung zugegeben werden müßte, ſo könnte das doch keine Inſtanz gegen die Annahme des Hebräiſchen als der Sprache des Urtextes bilden, es würde nur beweiſen, daß zu unterſcheiden iſt zwiſchen der Heimat der Achikar-Sage und der Heimat des Achikar-Buches. Und in der Tat wird uns auch die weitere Unterſuchung ergeben, daß der jüdiſche Verfaſſer des Achikar-Buches ſeinen Stoff aus einer babyloniſchen Quelle geſchöpft hat.

Auf Grund der im Obigen entwickelten ſprachlichen Argumente glaube ich als ſicheres Ergebnis feſtſtellen zu dürfen, daß das Achikarbuch hebräiſch geſchrieben war. Ich gehe nun über zur Prüfung des Verhältniſſes, das zwiſchen dem hebräiſchen Urtexte und den einzelnen Verſionen S, Ar, Aeth, Arm, G, Sl obwaltet.

Die ſyriſche Ueberſetzung iſt unmittelbar aus dem hebräiſchen Urtexte gefloſſen. Denn von den oben zu Gunſten der Annahme eines hebräiſchen Urtextes angeführten Argumenten zeugt das zweite ſicher und das ſechste wenigſtens mit Wahrſcheinlichkeit in dieſer Richtung. Auch die im Gleichnis

S 18 (Ar 17. Arm 24) vorkommende Plural בנא von בנא beweist für eine hebräische Vorlage, denn dieser Plural, der im Syrischen sonst sich nicht belegen läßt (vgl. K. Brockelmann, Lex. Syr., 1895, p. 40 a), ist offenbar nach Analogie des hebräischen בנאים (vgl. J. Levy, Neuhebr. Wörterb. I, 1876, S. 241) gebildet [1]).

Mit Sicherheit ist ferner zu bestimmen die Herkunft der äthiopischen und der armenischen Version. Beide sind auf Grund einer arabischen Vorlage hergestellt worden. Für die äthiopische Version ist dies durch ein äußeres Zeugnis sichergestellt; denn der Uebersetzer selber sagt am Schlusse seines Werkes: „Es wurde übersetzt das arabische Buch in die Ge'ez-Sprache durch Michael, den Sohn des Abba Michael, den Bischof, indem ihn der heilige Geist unterstützte" (vgl. K. H. Cornill, Das Buch der weisen Philosophen 1875, S. 7).

Den arabischen Ursprung der armenischen Version, die ich oben (Jahrg. 1904, S. 330, Anm. 1) irrtümlicher Weise aus dem Syrischen abgeleitet hatte, suche ich nun im Folgenden nachzuweisen. Der Hauptbeweis liegt in dem Gebrauch des Lehnwortes nayip. S. 40 (145) heißt es: „Der König wandte sein Angesicht von mir ab und spricht zu Abusmakh, seinem nayip". Dieses Wort nayip ist, worauf mich inzwischen mein hiesiger Kollege, Herr Prof. Seybold, aufmerksam zu machen die Güte hatte, zweifellos identisch mit dem arabischen nâyib „Stellvertreter, Statthalter". Für eine arabische Vorlage zeugen ferner die Eigennamen Chikar und Abusmakh. Denn die Form Chikar ist bei unmittelbarer

1) Die biblischen Reminiszenzen des syrischen Achikarbuches stimmen mehrfach nicht zum Wortlaute der Peschitta. Wenn wir voraussetzen dürften, daß dem Übersetzer die biblische Beziehung zum Bewußtsein gekommen war, dann würde aus diesem Tatbestand zu folgern sein, daß die Übersetzung noch vor dem 5. Jahrh. gefertigt wurde.

Entlehnung aus der griechiſchen Form Ἀχίχαρος oder der ſyriſchen Achiqar nicht zu erklären, wohl aber bei Vorausſetzung der arabiſchen Zwiſchenform Haiqar oder Hiqar[1]). Ebenſo iſt die Form Abusmakh offenbar durch Arabiſierung der Form Nabusmakh, welche Harris mit Recht für die urſprüngliche Geſtalt hält (a. a. O., S. 69, Anm. 1) entſtanden. Und endlich möge zwar nicht als auf einen förmlichen Beweis, aber doch zur Stützung der obengenannten ſprachlichen Beweiſe, auf die literariſche Beobachtung verwieſen werden, daß diejenige Perikope, welche die Zahlenſprüche enthält, außer dem armeniſchen Texte (S. 35. 36) nur noch, wenn auch ſtark verkürzt, im arabiſchen Texte (S. 95) ſich findet.

Auch die Entſtehungszeit der armeniſchen Ueberſetzung läßt ſich mit Hilfe des arabiſchen Lehnwortes nayip wenigſtens annähernd beſtimmen. Hübſchmann bemerkt in ſeiner armeniſchen Grammatik (I, 1897, S. 260) über das Vorkommen arabiſcher Lehnwörter im Armeniſchen: „Bei den Schriftſtellern des 9. bis 11. Jahrh. finden ſich nur ganz wenige arabiſche Wörter; ... erſt mit dem 12. Jahrh. fangen ſie an, etwas häufiger zu werden, beſonders in den aus dem Arabiſchen überſetzten, in vulgärer mittelarmeniſcher Sprache verfaßten gelehrten Werken". Demnach iſt für einen aus dem Arabiſchen überſetzten armeniſchen Text im Voraus an die Zeit vor dem 9. Jahrh. als Datum ſeiner Entſtehung kaum zu denken. Für unſeren Text aber kommt noch ein beſonderer Umſtand in Betracht, der ihn ſicher in das 11. oder 12. Jahrh. herabrückt: die Schreibung des Wortes nayip anſtatt nayib; denn ſie nötigt, die zweite armeniſche Lautverſchiebung als bei Herübernahme des Lehnwortes bereits vollzogen vorauszuſetzen. Dieſe Lautverſchiebung aber, welche b mit p, p mit b ver-

1) Auch H. Hübſchmann, Armen. Grammatik I, 1897, S. 268 zählt den Eigennamen Chikar unter den arabiſchen Lehnwörtern auf.

tauſchte, begann etwa im 11. Jahrh. (vgl. Hübſchmann, a. a. O., S. 15). Alſo kann vor dem 11. Jahrh. die fragliche Uebertragung des arabiſchen Achikar-Buches in das Armeniſche nicht gefertigt worden ſein. Allerdings führt J. Daſchian (Kurze bibliogr. Unterſ., II, 1901, S. 123 ff.) den Nachweis, daß Reminiszenzen aus dem Achikarbuche in der armeniſchen Literatur ſchon vom 5. Jahrh. ab begegnen, ſo bei Lazar von Pharp (5. Jahrh.), bei Eliſche (5. Jahrh.), bei Eznik (5. Jahrh.), bei Thomas Artſruni (9. Jahrh.), bei Ariſtakes von Lastiwert (11. Jahrh.), wahrſcheinlich auch bei Moſes von Kalankatuths (7. Jahrh.) und bei Uchtanes (10. Jahrh.). Unter dieſen Reminiszenzen befinden ſich formelle Zitate, nur daß die bezüglichen Sprüche nicht auf Achikar, ſondern auf irgend einen anonymen Weiſen zurückgeführt werden. So heißt es in Eznik's Apologie I, 15: „Und fürwahr, nicht umſonſt ward geſprochen das Wort des Weiſen: Einen Knecht, der nicht mit dem Ohre hört, den läßt man mit dem Rücken hören". Der Spruch ſteht im Achikarbuche zu Anfang der Gleichniſſe (S 1. Ar 2. Arm 1.). Das Zitat bei Thomas Artſruni lautet: „Wie auch David ſagt: Vertrauen hatte ich, und ließ mich nicht verwirren. Und ein anderer von den draußen ſtehenden Weiſen (d. i. von denjenigen Weiſen, deren Werke nicht zum Kanon des A. Teſt. gehören) ſagt: Mit einem Unerſchrockenen auf dem Wege nicht zuſammengehen!" Auch dieſer Spruch findet ſich wörtlich im Achikarbuche (= Spruch Arm 10 c. Sl 13 a). Ariſtakes von Lastiwert ſchreibt: „Denn der Kluge ſchwört, und der Tor glaubt, wie es in den Worten der Weiſen (Var.: des Weiſen) heißt. Und wieder: Lügenreden ſind fett, wie eine Wachtel, und Toren verſchlingen ſie". Ariſtakes muß alſo eine Spruchſammlung gekannt haben, in der die beiden von ihm zitierten Sprüche enthalten waren. Der zweite derſelben ſteht im Achikarbuche

(= Arm 17. S 25. Sl 23), und zwar, was wohl zu beachten ist, das Zitat des Aristakes stimmt zum Wortlaut der armenischen Rezension, indem Aristakes ebenfalls die Wachtel zur Vergleichung beizieht, während S den Sperling und Sl den Vogel im allgemeinen nennt. Hieraus könnte man zu schließen versucht sein, daß die armenische Übersetzung des Achikarbuches dem Aristakes bereits vorgelegen habe, somit spätestens in der ersten Hälfte des 11.Jahrh.) entstanden sei (denn Aristakes schrieb in der zweiten Hälfte des 11. Jahrh.). Allein der Schluß wäre nicht zutreffend, da der erste der von Aristakes zitierten Sprüche im Achikarbuche sich nicht findet. Aristakes scheint aber doch beide Sprüche Einer Sammlung entnommen zu haben. Wir müssen uns vielmehr den Sachverhalt wohl so denken, daß nicht bloß Aristakes, sondern auch die übrigen, obengenannten armenischen Autoren ihre anscheinenden Achikar-Zitate gar nicht aus dem Achikarbuche geschöpft, sondern aus irgend welchen anderen Spruchsammlungen entnommen haben. Die Achikarsprüche sind ja zum guten Teile oder wohl gar ausschließlich keine Original-Sprüche, die von dem Verfasser des Buches erst geprägt worden wären, sondern sie sind von ihm nur gesammelt, nicht neu gedichtet worden. Einzelne dieser Sprüche konnten daher in der armenischen Literatur bereits bekannt geworden sein, ehe das Achikarbuch in das Armenische übertragen worden war.

Die arabische Version, welche nach dem Dargelegten die Vorlage von Aeth und Arm gebildet hat, ist entweder aus dem Syrischen oder aber unmittelbar aus dem Hebräischen geflossen, eine dritte Möglichkeit ist ausgeschlossen. Meißner (a. a. O., S. 184 ff.) entscheidet sich für die erstere Annahme. Wir möchten die unmittelbare Herkunft aus dem hebräischen Urtexte für wahrscheinlicher halten, und zwar aus folgenden Gründen: Arm muß in seiner arabischen Vorlage, wie oben gezeigt wurde, die Titulatur nāyib vorgefunden haben.

Ein syrisches Wort nun, das den Araber zur Wahl dieses Titels veranlaßt haben könnte, ist nicht belegbar, wohl aber findet sich ein Wort im Hebräischen, das mit nāyib zusammenklingt, und dessen Bedeutung sich genau mit der des arabischen nāyib deckt: nēṣib bedeutet sowohl im Bibelhebräischen, als in der Sprache des Talmud den Statthalter. Wenn der Araber dieses Wort in seiner Vorlage las, so konnte er eben durch den Gleichklang zur Wahl des arabischen Wortes nāyib veranlaßt worden sein. Hiebei ist aber wohl zu beachten, daß wir nicht von der in The story of Aḥiqar veröffentlichten arabischen Textesrezension ausgehen dürfen. In dieser findet sich das Wort nāyib nicht, sondern es wird Abusmakh, oder, wie sein Name hier lautet, Ibn Samikh, als sayyāf „Schwertträger" tituliert. Aber diese Rezension kann auch aus anderen Gründen nicht für die Vorlage von Arm gelten, sie ist selber erst eine, ziemlich frei gehaltene, Überarbeitung der arabischen Version. Ihren sekundären Charakter verrät die Rezension schon dadurch, daß sie im Gegensatz zu S, Arm und Sl Achikar nicht in erster Person seine Geschichte erzählen läßt, sondern über ihn unter Gebrauch der dritten Person berichtet. Als Überarbeitung aber charakterisiert sie sich hauptsächlich durch das offensichtliche, wiederholt zu beobachtende Bestreben, Achikars Bild im Sinne des Monotheismus zu zeichnen, und unter diesem Gesichtspunkte die Vorlage zu korrigieren. So hatte Ar in dem von ihm benützten Texte gelesen, daß Achikar, ganz wie es in Arm noch jetzt heißt, den Göttern opferte, um einen Sohn zu erhalten, und daß dann die Götter ihm in einem Orakel Antwort gaben. Dies hat Ar dahin geändert, daß er Achikar zuerst den Götzen opfern läßt, jedoch vergeblich, ohne daß er eine Antwort erhält. Nun wendet sich Achikar an den höchsten Gott, erhält auch Antwort, wird aber wegen seines bisherigen Götzendienstes getadelt, und erhält die Weisung,

daß die Kinderlosigkeit eben eine Strafe für diesen Götzendienst sein solle. Hier ist doch gewiß klar, daß Ar den polytheistischen Helden seiner Vorlage in einen bekehrten Monotheisten umgebildet hat. Mit gleicher Sicherheit läßt sich an einer anderen Stelle die von monotheistischer Tendenz diktierte Korrektur erkennen. S. 108 antwortet Achikar auf die Frage Pharaos, wem Sennacherib gleiche: „Mein Herr ist der Gott des Himmels". Diese Antwort ist absichtlich zweideutig, sie kann im Sinne der Frage gegeben sein, oder aber die Fragestellung geflissentlich umgehen. Im ersteren Falle wäre der König Sennacherib gemeint, und in diesem Sinne war die Frage gestellt worden. Aber Achikar läßt ja den Namen Sennacherib aus, und so ergibt sich der monotheistisch unverfängliche, aber die Frage umgehende Sinn: Mein Herr, nämlich mein absoluter Herr, mein Gott, ist der Gott des Himmels. — Einen weiteren Beweis für die unmittelbare Abhängigkeit der arabischen Version von dem hebräischen Urtexte möchte ich in der Tatsache erblicken, daß einmal bei dem Spruch S 46. Arm 69c das innere Verhältnis des syrischen und armenischen Wortlautes nur durch Annahme von Varianten im hebräischen Achikar-Texte sich erklären läßt. Auf der einen Variante ruht der Wortlaut von S, auf der anderen ruht mittelbar (durch Vermittlung der arabischen Vorlage von Arm) der armenische Wortlaut. Der genauere Nachweis wird unten, bei der Prüfung der alttestamentlich-biblischen Reminiszenzen erbracht werden.

Über die Herkunft des slawischen Textes urteilt der Übersetzer, V. Jagic, (Byzantin. Zeitschr. I, 1892, S. 108 ff.), daß er höchst wahrscheinlich aus dem Griechischen übertragen sei.

Endlich bezüglich des griechischen Textes ist zu unterscheiden zwischen der in der vita Aesopi enthaltenen Rezension und zwischen der ursprünglichen Übersetzung des Achikarbuches. Die letztere, die wohl dem ebengenannten slawischen Texte

zu Grunde liegt, ging verloren, oder ist wenigstens bis jetzt nicht bekannt geworden, die erstere ist nur eine und zwar sehr frei gehaltene, namentlich auch stark kürzende Überarbeitung des griechischen Textes. Eben deshalb läßt sich aus ihr nicht entnehmen, aus welcher Vorlage die griechische Version geflossen sei, ob unmittelbar aus dem Hebräischen, oder erst durch Vermittlung der syrischen Übersetzung. Übrigens existieren außer der von Harris a. a. O. S. 118—124 nach A. Eberhards Ausgabe der Fabulae romanenses graece conscriptae, I, 1872, abgedruckten Rezension der vita Aesopi noch zwei weitere Rezensionen, über welche E. Kuhn in d. Byzantin. Zeitschr. I, 1892, S. 130 kurz berichtet. Die zweite, welche Kuhn als von der erstgenannten ziemlich abweichend bezeichnet, ist enthalten in A. Westermanns Text-Edition (Vita Aesopi, ex Vratislaviensi ac partim Monacensi et Vindobonensi codicibus nunc primum edidit A. Westermann, 1845). „Eine dritte", bemerkt Kuhn weiter, „der eben genannten nahestehende Rezension liegt vor in der nach 1448 verfaßten lateinischen Übersetzung des Rimicio, richtiger Rinuccio d'Arezzo". Von einer Vergleichung der drei Rezensionen glaube ich in der vorliegenden Studie füglich absehen zu dürfen, da die griechische vita Aesopi als eine sehr freie Bearbeitung des griechischen Achikarbuches für die Untersuchung des Achikarbuches selber doch nur ganz untergeordnete Bedeutung haben kann. Ich habe mich daher ausschließlich auf die an erster Stelle genannte, von Kuhn als „Vulgata" bezeichnete Rezension beschränkt.

Nach diesem Exkurse über die Geschichte der Versionen kehre ich zur Untersuchung des Originaltextes zurück. Den sprachlichen Argumenten, die uns den Beweis für die hebräische Abfassung des Achikarbuches geliefert haben, reihen sich archäologische und literarische Gesichtspunkte an, die zwar selbstverständ-

lich nicht unmittelbar für das Hebräiſche als Sprache des Urtextes zeugen können, aber doch dafür, daß das Buch aus jüdiſchen Kreiſen hervorgegangen iſt. Die Sitten und Gebräuche, welche das Achikarbuch abzeichnet, ſind von jüdiſchen Verhältniſſen entlehnt, und zwar von ſolchen Verhältniſſen, wie ſie in nachbibliſcher Zeit beſtanden. In dieſer Hinſicht enthält das Buch eine ganz intereſſante Einzelheit: Achikar beklagt zu Eingang des Buches, daß er keinen Erben habe, der nach ſeinem Tode Staub auf ſeine Augen werfen könnte (S S. 69 „der Staub auf meine Augen werfen möge", Sl S. 1 „damit er nach meinem Hinſcheiden Staub ſtreue auf meine Augen", Arm S. 24 „er möge doch Staub werfen auf mich mit ſeinen eigenen Händen"). Dieſe Klage läßt auf eine Sitte ſchließen, welche gebot, das Auge eines Geſtorbenen mit Staub zu beſtreuen. Und im ſelben Sinne iſt vielleicht (jedoch nicht gerade notwendig) auch der Spruch S 66 („das Auge des Menſchen wird nicht ſatt an Reichtümern, bis es gefüllt iſt mit Staub") Arm 81b. Sl 86 zu deuten. Die obige Sitte nun wird durch die jüdiſche Alexander-Sage als eine jüdiſche Volksſitte erwieſen [1]).

Die literariſchen Fundorte der jüdiſchen Alexanderſage ſind aufgezählt bei L. Donath, die Alexanderſage in Talmud und Midraſch, 1873, S. 3 ff. und bei J. Lévi, les traductions Hébraïques de l'histoire légendaire d'Alexandre, Rev. des études juives, III, 1881, p. 238. 239. VII, 1883, p. 78. Für uns kommt nur jener Teil der Sage in Betracht, welcher von der Reiſe Alexanders zum Paradieſe handelt, und der bei Pſeudokalliſthenes fehlt, vielmehr ausſchließlich der jüdiſchen

1) Zur Literatur über die jüdiſche Alexanderſage vgl. E. Schürer; Geſch. d. jüd. Volkes im Zeitalter Jeſu Chriſti, I², 1890, S. 138, Anm. 1; F. Kampers, Alexander d. Gr. und die Idee des Weltimperiums in Prophetie und Sage, 1901, S. 53, Anm. 2 (Studien und Darſtellungen aus dem Gebiete d. Geſch., herausg. v. H. Grauert, I, 2 u. 3).

Literatur angehört. Die Stelle im babylon. Talmud, Tamid, 32, welche über dieſe Sage berichtet, findet ſich in deutſcher Überſetzung bei J. Zacher, Alexandri Magni iter ad Paradisum, 1859, S. 17. 18 (abgedruckt aus Eiſenmenger, Entdecktes Judentum, 1711), L. Donath, a. a. O., S. 29, A. Wünſche, der babylon. Talmud überſ., II, 4, 1889, S. 166 ff. und in franzöſiſcher Übertragung bei J. Lévi, Rev. des études juives, II, 1881, p. 298. Nach Wünſches Überſetzung lautet die Stelle: „Als Alexander (weiter) kam, ließ er ſich an einer Quelle nieder, aß Brot und hatte kleine geſalzene Fiſche in ſeiner Hand. Als man dieſelben (mit dem Waſſer) abwuſch, fiel in ſie ein guter Geruch. Da ſprach er: Daraus kann man ſchließen, daß dieſe Quelle vom Paradies kommt. Manche ſagen: Er nahm von dem Waſſer und wuſch ſein Angeſicht damit. Andere wieder ſagen: Er ging dem Waſſer ſo lange nach, bis er zu dem Eingange des Paradieſes gelangte. Daſelbſt erhob er ſeine Stimme (und ſprach): Öffnet mir die Türe! Man rief ihm aber zu die Worte Pſ. 118, 20: „Dies iſt das Tor des Ewigen, (nur) die Gerechten dürfen da eintreten“. Ich bin ein König, verſetzte er, und bin ſehr geachtet, gebt mir etwas! Da gaben ſie ihm einen Augapfel [1]). Er nahm ihn mit ſich und legte ihn auf die eine Wagſchale und all ſein Silber und Gold, das er bei ſich hatte, legte er auf die andere Wagſchale, doch jener war ſchwerer als dieſes. Da fragte er die Rabbinen: Was iſt das? Sie antworteten ihm: Es iſt ein Augapfel von Fleiſch und Blut, der nicht ſatt wird. Da fragte er ſie: Woher weiß ich, daß es

1) Eiſenmenger überſetzt: einen Totenkopf, ähnlich Donath: Hirnſchädel, und nachher: Augenhöhle. Lévi aber bemerkt (a. a. O., Anm. 3), daß bei Eiſenmenger eine Verwechslung von גלגלתא (Kugel) mit גולגלתא (Schädel) vorliege. Daß die Auffaſſung von Lévi-Wünſche (die auch von J. Levy, Neuhebr. Wörterb., I, 1876, S. 330 geteilt wird), richtig iſt, muß der ganze Zuſammenhang lehren.

ſich ſo verhält, daß er nicht ſatt wird? Sie antworteten ihm: Nimm ein wenig Staub und bedecke ihn damit, alsbald wird die Wagſchale leichter werden, denn es ſteht geſchrieben Prov. 27, 20: Die Hölle und der Abgrund werden nimmer geſättigt, und die Augen des Menſchen werden nicht ſatt". Die Form der Sage, wie ſie im Vorſtehenden der Talmud gibt, wird von Lévi (a. a. O., II, 1881, S. 299. 300), als die verkürzte, populäre Form einer längeren, ausführlichen lateiniſchen Rezenſion nachgewieſen. Dieſer lateiniſche Text, der zweifellos aus dem Hebräiſchen überſetzt iſt (vgl. Lévi, a. a. O. II, 1881, S. 299. 300; XII, 1886, S. 117. 118), iſt von J. Zacher in der oben zitierten Schrift, S. 19—32, nach zwei Handſchriften aus dem 13. Jahrh. herausgegeben worden. Der Inhalt iſt in Kurzem folgender: Alexander gelangt auf ſeinen Zügen an den Ganges, welcher der im Paradies entſpringende Phiſon ſei. Er beſteigt mit 500 der Auserleſenſten ſeiner Leute ein auf dem Fluſſe bereit ſtehendes, prächtiges Schiff und gelangt nach 34tägiger Fahrt zu einer herrlichen, mit Mauern wohl umgebenen Stadt, die aber keinen Eingang hat. Endlich entdecken ſie ein Fenſterchen in der Mauer; dort pochen Alexanders Abgeſandte an und fordern den Tribut für ihren Herrn. Der Wächter gibt ihnen einen Edelſtein von wunderbarem Glanze, der ganz die Geſtalt eines menſchlichen Auges hat, und fügt an, wenn Alexander die Natur dieſes Steines erkannt habe, ſo werde er von ſeinem Ehrgeize ablaſſen. Alexander kehrt mit den Seinen um und kommt ſchließlich nach Suſa, wo er einen alten Juden, Namens Papas, über die Bedeutung des Steines befrägt. Dieſer läßt eine Wage bringen, legt auf die eine Schale den Stein, während Alexander die andere Schale mit Gold in immer ſteigender Menge füllt, aber der Stein iſt ſchwerer, als alles Gold des Großkönigs. Nun erklärt ihm der Jude das Geheimnis. Er nimmt

eine kleinere Wage, legt wieder auf die eine Schale den Edelstein, deckt ihn aber zu mit ein wenig Staub, und siehe, nun genügt ein einziges Goldstück auf der anderen Schale, um das Gewicht des Steines zu überbieten. Ja sogar eine leichte Feder zeigt sich schwerer, als der Stein. Und der Jude spricht zum König: Dieser Stein ist, wie nach Form und Farbe, so in der Tat ein menschliches Auge, das, so lange es lebendig ist, in seinen Wünschen und seiner Habgier unersättlich bleibt; sobald aber das Leben ihm genommen wird, wird es gegen alles unempfindlich, hat kein Sehnen und kein Verlangen mehr.

Diese jüdische Sage gibt uns den sicheren Beweis, daß es jüdische Sitten sind, welche im Achikarbuche abgezeichnet werden. Denn wenn in der jüdischen Sage das mit Staub bedeckte Auge so viel bedeutet, als ein totes Auge, so setzt dieses als geltende Volkssitte den Brauch voraus, das im Tode brechende Auge mit Staub zu bestreuen. Diese Sitte muß also einmal, jedenfalls noch in der Talmud-Periode, bei den Juden bestanden haben, und das Achikarbuch, indem es auf diese Sitte anspielt, bezeugt sich als eine aus jüdischen Kreisen hervorgegangene Schrift.

Ebenso klar scheint für jüdischen Ursprung des Buches der Spruch Arm 2 zu zeugen. Denn die hier vorkommende Vergleichung mit einem übertünchten Grabe war nur auf Grund jüdischer Sitten möglich. Wir müssen jedoch auf dieses Zeugnis verzichten, weil die Stelle sich bloß in der armenischen Rezension findet. Deshalb und wegen ihres wörtlichen Zusammentreffens mit Matth. 23, 27 ist zu vermuten, daß sie eine von dem christlichen Übersetzer aus dem Neuen Testamente entlehnte und hier (übrigens ganz passend) eingefügte Interpolation sei.

Auch da, wo das Achikarbuch der Fiktion halber seinen Helden heidnische Gebräuche vollziehen oder in heidnischem Sinne reden läßt, schimmert der jüdische Hintergrund immer

wieder durch. So ist die Art, wie Achikar seinen assyrischen Göttern Opfer bringt, offensichtlich dem jüdischen Opferkulte nachgebildet. Ebenso ist die Bevorzugung der Zahl 60 (Achikar hat sich 60 Weiber genommen, 60 Paläste gebaut, ist jetzt eben 60 Jahre alt) anscheinend babylonisch, weil mit dem babylonischen Sexagesimalsystem zusammenhängend, sie kann aber auch talmudisch sein (vgl. Baba Kamma, 92, bei A. Wünsche, a. a. O. II, 2, 1888, S. 38; Bechoroth, 8. 57, II, 4, 1889, S. 63. 74).

Ferner schöpft das Achikarbuch da, wo es in den Sprüchen und Gleichnissen Pflanzen erwähnt, seine Beispiele ausschließlich aus der palästinensischen Flora. Zur Vergleichung werden beigezogen: Ceder, Mandelbaum, Maulbeerbaum, Dattelpalme, Johannisbrotbaum. Und zwar sind dem Verfasser auch solche Eigenschaften dieser Bäume bekannt, auf die nur ein mit den landwirtschaftlichen Verhältnissen Palästinas ganz genau Vertrauter aufmerksam werden konnte. In dem Gleichnisse S 34 nämlich kommt eine Dattelpalme vor, die am Wasser steht, deren Früchte in das Wasser zu fallen pflegen, und die deßhalb umgehauen werden soll. Sie bittet aber um Schonung und verspricht zugleich, von jetzt an Johannisbrotfrüchte zu bringen. In dieser Fabel ist also vorausgesetzt, daß die Dattelpalme ihre Früchte unter Umständen selber fallen läßt, der Johannisbrot aber dieselben zäh festhält, bis sie abgeschlagen werden. Ob dies wirklich zutrifft, darüber vermochte ich in der bezüglichen Literatur, soweit ich sie durchsuchte, allerdings keine Bestätigung zu finden. Aber es ist doch wohl kaum anzunehmen, daß die obige Fabel, ganz im Gegensatz zu den übrigen Sprüchen und Gleichnissen des Buches, bloß der Studierstube ihre Fassung verdanke.

Das Rätsel vom Jahre, welches Achikar vor Pharao löst, kann keine Gegeninstanz bilden gegen den jüdischen Ur-

ſprung des Buches. Das jüdiſche Jahr war allerdings ein Mondjahr, auf welches die im Rätſel gegebene Charakteriſierung nicht paßt. Aber die Juden anerkannten ja das Sonnenjahr als das Normaljahr eben dadurch, daß ſie ihr Mondjahr durch Einlegung des Schaltmonats mit dem Sonnenjahr in Einklang zu bringen ſuchten. Die Anpaſſung des Rätſels vom Jahre an das Sonnenjahr ſchließt alſo keineswegs jüdiſchen Urſprung aus. Zudem eignete ſich für die einfache Faſſung des Jahresrätſels überhaupt nur ein Jahr von 12 Monaten und 360 Tagen, jeder Überſchuß (365) oder Mangel (354) gegenüber der Geſamtſumme von 360 hätte die Formulierung des Rätſels nur erſchwert. Das Rätſel vom Jahre kommt auch tatſächlich in den verſchiedenſten Literaturgebieten vor, aber immer baut es ſich auf einem Jahre von 360 Tagen auf, ſo in der altindiſchen Form, wie ſie ſich im Mahābhārata findet (vgl. E. Windiſch, Zeitſchr. d. d. M. G., XLVIII, 1894, S. 353 ff.), in der perſiſchen Form bei Firduſi (vgl. A. Wünſche, die Rätſelweisheit bei den Hebräern, 1883, S. 43 ff.), in der griechiſchen Form bei Diogenes von Laërte und bei Suidas (vgl. A. Meißner a. a. O. S. 182).

Ich gehe über zu den literariſchen Argumenten. Vor allem iſt auf ein merkwürdiges Zuſammentreffen des Achikarbuches mit dem babyloniſchen Talmud zu verweiſen: die Rätſel, welche von Achikar am ägyptiſchen Hofe gelöst werden, kommen, wenn nicht gerade in identiſcher, ſo doch verwandter Form, zum guten Teile auch im Traktat Bechoroth, 8 vor, nur werden hier die Fragen athenienſiſchen Weiſen in den Mund gelegt, die Antworten aber dem Rabbi Joſua Ben Chananja (aus der 1. Hälfte des 2. chriſtl. Jahrh.). Ich ſetze die Übertragung, welche A. Wünſche in der Schrift „die Rätſelweisheit bei den Hebräern", 1883, S. 34 ff. gibt, im Wortlaut hieher: „Sie (die athenienſiſchen Weiſen) forderten

von ihm (von R. Josua): Baue uns ein Haus in der Luft der Welt! Er sprach: Dort steht einer und hängt zwischen Himmel und Erde, und er ruft den Menschen zu[1]): Reicht mir Ziegel und Lehm herauf. Sie sprachen: Wer vermag ihm das so weit zu reichen? Darauf sprach er: Wer vermag denn ein Haus zwischen Himmel und Erde zu bauen? .... Wieder sprachen sie: Wir haben draußen einen Brunnen, möchtest du uns diesen hereinbringen? Da nahm er Kleie und warf sie vor ihnen hin mit den Worten: Drehet mir aus der Kleie Stricke. Sie sprachen: Wer vermag aus Kleie Stricke zu drehen? Darauf versetzte er: Wer vermag einen Brunnen, welcher draußen ist, hereinzubringen? Ferner sprachen sie: Wir haben einen zerbrochenen Mühlstein, möchtest du ihn uns wohl zusammennähen? Er brach ein Stück davon ab, warf es vor sie hin und sprach: Drehet mir daraus Fäden, und ich will ihn zusammennähen. Als sie ihm entgegneten: Wer vermag Fäden aus einem Mühlstein zu drehen? versetzte er: Wer vermag einen Mühlstein zusammenzunähen? ...." Meißner (a. a. O., S. 195) ist geneigt, in diesen Talmud-Rätseln, die offenbar mit denen des Achikarbuches verwandt sind, Entlehnungen aus der griechischen Bearbeitung der Achikar-Sage zu erblicken. Zu Gunsten dieser Auffassung möchte allerdings auch das ins Gewicht fallen, daß einzelne der Achikar-Sprüche und Gleichnisse bei griechischen Schriftstellern (Äsop, Demokrit, Babrius, Maximus) sich belegen lassen (vgl. A. Meißner a. a. O. S. 183. 184)[1]). Wir glauben aber,

1) In seiner Übersetzung des Talmud, II, 2, 4, 1889, S. 65 überträgt Wünsche die Stelle anders: „Er sprach den Schem (Gottesnamen), erhob sich und schwebte zwischen Himmel und Erde und rief". Es kommt darauf an, ob das Wort שם gelesen wird šam oder šem. Im ersteren Falle ist wörtlich zu übersetzen: „dort schwebt einer zwischen Firmament und Erde". Diese Auffassung scheint mir die richtigere zu sein.

1) Auf die interessante Parallele, welche ein griechisches Skolion zu

daß die Frage nach der Priorität ſich auf dieſem Wege, d. h. durch einfache Vergleichung des gemeinſamen Beſitzes kaum entſcheiden läßt. Sprüche und Rätſel ſind ein gar bewegliches literariſches Gut, das leicht von einem Volk zum anderen wandert. Die Heimat unſeres Spruches können wir aus ſeinem Fundgebiete nicht erſchließen, wohl aber, ſo ſcheint uns, aus der Methode, nach welcher er gebildet iſt. Wenn wir nun die Sprüche und Rätſel des Achikarbuches unter dieſem Geſichtspunkte prüfen, dann kann doch wohl ſeine Zugehörigkeit zur hebräiſch-jüdiſchen Literatur kaum zweifelhaft bleiben. Verwandtſchaft mit der Denk- und Rede-Weiſe des ſpätjüdiſchen Schriftentums zeigt das Achikarbuch vor allem durch einzelne ſprachliche Wendungen, ſo durch die Weiſe, wie Achikar ſeine Löſung des Rätſels vom Jahre einleitet. „König", ſagt Achikar, „das wiſſen bei den Aſſyrern die Viehhirten" (vgl. Sl S. 20, Arm S. 49, S S. 78). Die Viehhirten gelten alſo dem Verfaſſer des Achikarbuches als der Typus einer ungebildeten Volksklaſſe. Genau in demſelben Rufe ſtehend erſcheinen die Viehhirten auch bei Joſephus und im babyloniſchen Talmud (vgl. Antiqu. 14, 10, 7; Sanhedrin 25b, Jebamoth, 16a, bei Wünſche a. a. O. II, 1, S. 6; II, 3, S. 43). Und die obige Redewendung hat ihre ſprechende Analogie an dem Worte, das Jebamoth 16a von Jonathan an R. Akiba gerichtet wird. — An die rabbiniſche Ausdrucksweiſe erinnert ferner das allerdings nur in den armeniſchen Sprüchen zweimal (Nr. 33. 89) ſich findende Wort, daß das Gebot Gottes eine „Mauer" ſei für den Menſchen. Hier liegt doch wohl der rabbiniſche Terminus sĕjag „Zaun" zu Grunde, ganz in dem Sinne, wie er z. B. Aboth 3, 17 (die Überlieferung ſei

einem Achikar-Spruche (aus den Antworten Chikars an die Königsſöhne S. 35) bietet, macht K. Fries, das philoſ. Geſpräch von Hiob bis Plato, 1904, S. 109, aufmerkſam.

ein Zaun für das Gesetz, Schweigsamkeit ein Zaun für die Weisheit) gebraucht wird. Ebenso klingt ganz rabbinisch die im Achikar-Buche beliebte Verweisung auf Sprüche. Arm S. 37 beruft sich Achikar auf eine geschriebene Spruchsammlung, in welcher der Spruch stehe: „Wessen Hände nicht arbeiten, dessen Auge sparet nicht". Derselbe Spruch wird auch S S. 67 zitiert, hier jedoch nicht als Bestandteil einer geschriebenen Sammlung. Außerdem enthält S S. 84 noch die zweimalige Berufung je auf ein Sprichwort, eine derselben findet sich auch Sl S. 23, und endlich wird Ar S. 113 ein Spruch, der in Arm S. 51 und S S. 79 je als ein Wort Achikars eingeführt wird („Wer nicht mit dem Ohre hören wolle, der müsse mit dem Rücken hören"), mit der Formel zitiert: „Es heißt in den Sprüchen". Auch wenn diese wiederholten Berufungen auf geschriebene oder ungeschriebene Sprüche nur Fiktion sein sollten, so zeugen sie gleichwohl dafür, daß das Achikarbuch aus dem Schriftentum des nachbiblischen Judentums herausgewachsen ist. Denn diesem Schriftentum war die Vorliebe für den Spruch, den mašal, in besonderem Maße eigen (vgl. J. Hamburger, Real-Encyklopädie f. Bibel und Talmud, II, 1883, S. 1136 ff.).

Doch dies sind zunächst nur äußerliche Ähnlichkeiten, entscheidend ist der Umstand, daß die Sprüche des Achikarbuches in ihrem Bau genau die charakteristischen Kennzeichen des mašal in den jüngeren kanonischen, sowie in der nachbiblischen jüdischen Spruchliteratur aufweisen. Ein den spät-jüdischen mašal besonders charakterisierender Zug ist die Vorliebe für den Ausdruck eines inneren Gegensatzes, der entweder im Gedanken selber liegt oder erst durch die Fassung des Spruches hineingetragen wird (vgl. Fr. Delitzsch, Zur Gesch. d. jüd. Poesie, 1836, S. 31). Belege für diese Beobachtung liefert die spätjüdische Literatur in Menge; insbesondere in den Pirqe

Aboth sind nicht wenige Sprüche, die für diese Methode zeugen, z. B. 1, 13 („der den Namen ausbreitet, verliert den Namen"); 1, 15 („Sprich wenig, handle viel"); 2, 5 („Tue seinen — d. i. Gottes — Willen, wie wenn es dein Wille wäre, damit er deinen Willen tue, wie wenn es sein Wille wäre"). Auch das Neue Testament bezeugt diese Form des jüdischen Spruches, denn die beiden einzigen Volkssprüche, welche in den Evangelien als solche zitiert werden (Luk. 4, 23. Joh. 4, 37), enthalten eben diesen inneren Gegensatz. Übrigens zeugt das N. Test. außerdem noch indirekt für die Volkstümlichkeit dieser Art von Spruchrede, insofern nämlich als der Herr wiederholt in seinen Reden dieselbe Methode anwendet, offenbar, weil sie dem Lehrvortrage der Zeit geläufig war, so z. B. Matth. 10, 39 (Luk. 9, 24. 17, 33. Joh. 12, 25) oder Matth. 19, 30. 20, 16 (Mark. 10, 31. Luk. 13, 20). Dieselbe Methode nun beherrscht auch einen guten Teil der Achikar-Sprüche, so S 7. Ar 10. Arm 3; S 11. Arm 5. Sl 7b; Arm 8. Sl 8; S 21. Ar 21. Aeth 9. Arm 12. Sl 17; S 50b. Ar 48b. Arm 25. Sl 34; Arm 30; Arm 34 u. s. w.

Noch deutlicher tritt die beiderseitige Verwandtschaft hervor in jenen Sprüchen, die mit dem inneren Gegensatze zugleich eine Vergleichung der beiden gegensätzlichen Objekte verbinden. Diese Form ist namentlich demjenigen kanonischen Spruchbuche eigen, das zeitlich wohl das jüngste unter den Spruchbüchern des hebräischen Kanons ist, dem Buche des Predigers, z. B. 4, 6. 13. 7, 2. 5. 8. Nach ihr sind folgende Achikarsprüche gebildet: S 48. Ar 44. Arm 51. Sl 59; S 49. Ar 44. 46. Arm 51. 73c. Sl 59. 62.; S 50. Ar 48. Arm 25. Sl 34. 64; S 51. Ar 49. Arm 52. Sl 65; Ar 50. Arm 53; Arm 73. Sl 58; Arm 79. Sl 76.

Ich fasse nun das Ergebnis der bisherigen Untersuchung kurz zusammen: Sprachliche Gesichtspunkte lassen als die ge-

meinſame (teils unmittelbare, teils mittelbare) Vorlage der Rezenſionen S, Ar, Aeth, Arm, G, Sl einen hebräiſchen Text erſcheinen; archäologiſche Momente erweiſen als den tatſächlichen Hintergrund, der durch den Erzählungsſtoff, die Sprüche und Gleichniſſe des Achikarbuches durchſchimmert, paläſtinenſiſch-jüdiſche Verhältniſſe; die literariſchen Beziehungen des Buches endlich deuten auf das nachbibliſche jüdiſche Schriftentum, als dasjenige Gebiet, welches dem Achikarbuche ſowohl inhaltlich als formell am nächſten verwandt iſt. Auf Grund dieſes Kumulativbeweiſes ergibt ſich uns das geſicherte Reſultat: das Achikarbuch gehört der nachbibliſchen jüdiſchen Literatur an. Der folgende Schluß-Artikel wird ſich mit dem Nachweiſe beſchäftigen, daß das Buch entſtanden iſt früheſtens im letzten vorchriſtlichen und ſpäteſtens im zweiten chriſtlichen Jahrhundert. Das Achikarbuch ſteht ſonach am Anfange der talmudiſchen Periode, und nimmt in dieſer eine eigenartige, bis jetzt noch kaum gewürdigte Stellung ein. Es enthält den jüdiſchen maśal in drei ſeiner Formen: im erſten Teile als Spruch, Gnome oder Sentenz, im mittleren Teile als Rätſel, und im letzten Teile als Fabel. Das größte Intereſſe darf der dritte Teil beanſpruchen, denn in ihm liegt die älteſte, uns erhaltene jüdiſche Fabel-Sammlung vor. In Talmud und Midraſch iſt zwar eine große Anzahl jüdiſcher Fabeln aufbewahrt, aber eine zuſammenhängende Sammlung irgend eines der dort als Fabeldichter erwähnten Rabbinen aus den erſten Jahrhunderten der chriſtlichen Zeitrechnung iſt nicht überliefert (vgl. J. Hamburger, Real-Encyklopädie für Bibel und Talmud, II, 1883, S. 216 ff.). Unter dieſem Geſichtspunkte muß die Sammlung von Gleichniſſen, bezw. Fabeln, mit der das Achikarbuch ſchließt, als älteſte jüdiſche Sammlung dieſer Art, beſonderen Wert gewinnen.

(Schluß folgt.)

2.

Didymus, Ambrosius, Hieronymus.

Von Repetent Eugen Stolz.

Es ist immer eine anregende Arbeit, den Quellen der Werke großer Männer nachzugehen. Man gewinnt hiebei einen interessanten Einblick in die geistige Werkstätte dieser Männer und kommt oft zu überraschenden Resultaten bezüglich des Entwicklungsganges und der Arbeitsmethode, der Originalität und Produktivität großer Geister.

Eine solche Arbeit liegt uns vor in der Untersuchung Dr. Th. Schermanns über die griechischen Quellen des hl. Ambrosius in de Spir. s. (1902. Nr. 10 der Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München). Die Arbeit gelangte zu einem Resultat, das teilweise schon bekannt war, aber jetzt noch näher begründet und zugleich bedeutend erweitert wurde[1]). Als solche Quellen ergaben sich bei der Untersuchung Cyrill von Jerusalem (Katechesen), Athanasius (ad Serap. epp. IV, wobei ep. IV, 8 ff. im Anschluß an Stülcken als selbständiger Traktat gefaßt wird, und de trin. et. spir. s. [das sog. 12. Buch der Schrift de trinitate des Vigilius von Thapsus]), Basilius (de spir. s. und c. Eunom. ll. III), Didymus der Blinde (de trin., de spir. s. und c. Eunom. ll. IV und V), Gregor von Nazianz, (or. theol. V) und nach Umständen auch Epiphanius (ancor.). Das neue Resultat hat die verdiente Beachtung gefunden, auch Bedenken wurden ge-

1) Vgl. die admonitio der Mauriner zur Schrift des Ambrosius bei Migne, Patrol. Lat. (= ML) 16, 699 ff. und Bardenhewer, Patrologie (2. A. 1901) S. 384. Soweit nicht anders bemerkt wird, zitiere ich im folgenden nach Migne.

äußert, so von Prof. v. Funk[1]). Am ausführlichsten hat bis jetzt Dräseke zum Resultat Schermanns Stellung genommen[2]). Nach ihm hat Schermann bloß die Abhängigkeit der Ambrosiusschrift von den genannten Werken des Basilius, von de spir. s. des Didymus und den von Dräseke für Apollinaris in Anspruch genommenen c. Eunom. ll. IV und V (=Psb.) erwiesen; dagegen lehnt er eine Abhängigkeit des Ambrosius von den übrigen oben angeführten Griechen durchaus ab. Dräseke behält m. E. für Cyrill, Gregor, Epiphanius recht; und selbst die Abhängigkeit von Basilius c. Eunom. ll. III, welche Dräseke anerkennt, bleibt zum mindesten fraglich[3]). Dagegen geht Dräseke sicher zu weit, wenn er auch die Abhängigkeit der Ambrosiusschrift von de trin. et spir. s. bestreitet[4]).

1) In dieser Zeitschrift 1903 S. 291. Vgl. auch die Besprechung v. Prof. v. Schanz ebenda 1904 S. 128 f.

2) Hilgenfelds Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1903 S. 472 ff.

3) Schermann bringt hiefür Parallelstellen bei, die alle den Kapiteln 2—7 des dritten Buches c. Eunom. entnommen sind und mit den verschiedensten Teilen bei Ambrosius zusammengestellt werden. Dabei handelt es sich fast durchweg um exegetische Gemeinplätze, die leicht durch andere, mindestens gleichwertige Stellen aus des Basilius und Didymus Schriften über den hl. Geist belegt werden können. Für Ambr. I, 9, 105 f. (Joh. 4, 24, Thren. 4, 20) vgl. Bas. 19, 48; für Ambr. I, 13, 137 f. (Joh. 14, 16) vgl. Did. 27; für Ambr. II, 12, 138 f. (I Kor. 12, 4 ff.) vgl. Bas. 16, 37 u. Did. 22. Die Parallele bezügl. Joh. 14, 20, richtiger 14, 16 kommt nicht in Betracht, weil c. Eunom. III, 3 es sich nicht, wie bei Ambr. III, 1, 8—10, um den Ausdruck mittere bzw. dare, sondern um den Ausdruck *παράκλητος* des Schriftzitates handelt. Für Ambr. II, 6 (Am. 4, 13) vgl. Did. 14 f.

4) Die von Schermann S. 38 f. in Betracht gezogenen Parallelen: de trin. et spir. s. 18 u. de spir. s. I, 14, 140 ff. weisen sicher auf ein Abhängigkeitsverhältnis hin. Man beachte noch die gemeinsame Verwendung von Act. 2, 2 f. Ähnliche Verwandtschaft zeigen die S. 40 angeführten Parallelen de trin. et sp. s. 21 u. de spir. s. III, 3, 13. Als weitere Parallele sei de trin. et sp. s. 16 u. de spir. s. III, 21 u. 22 angefügt, wo in gleicher Weise Is. 6, 1 ff., Joh. 12, 39—41 u. Act. 28, 25—27 verwendet werden. Immerhin müssen für die beiden

Hier soll uns speziell das Abhängigkeitsverhältnis der Ambrosiusschrift von den Schriften des Didymus beschäftigen. Einmal ist gerade diese Abhängigkeit die bedeutsamste, wie denn auch ihre Darstellung in Schermanns Untersuchung den breitesten Raum einnimmt, wenn wir von der Frage über die Herkunft von „Athanasius" de trin. et spir. s. absehen. Sodann hat Schermann gerade mit Rücksicht auf dieses Abhängigkeitsverhältnis weitere Fragen angeregt und erörtert, die es wohl verdienen, näher geprüft zu werden.

I.

Den Ausgangspunkt und die Grundlage der Arbeit Sch(ermann)s bildet die Frage nach dem Urteil des Hier(onymus) über des Ambr(osius) Schrift de spir. s. Seiner Übersetzung der Did(ymus)schrift de spir. s. schickte nämlich Hier. eine praefatio ad Paulinianum voraus, worin er unter anderem schrieb (MG 39, 1032 vgl. ML 23, 103) [1]: „Und um in der Aufschrift den Verfasser zu nennen, so wollte ich lieber als Übersetzer eines fremden Werkes (alieni operis interpres) auftreten denn, wie gewisse es machen, als häßliche Krähe mich mit fremden Federn schmücken. Jüngst las ich eines Gewissen Bücher über den hl. Geist und nach dem Ausspruch des Komikers sah ich aus guten griechischen keine guten lateinischen Bücher entstehen. Nichts verrät da dialektische Schulung (dialecticum), nichts männliche Kraft und klare

letzten Parallelen die bezüglichen Stellen bei Didymus de spir. s. 20 f. u. 29 mit in Betracht gezogen werden, wie denn auch der Schluß von de trin. et sp. s. mit Didymus, de spir. s. in gemeinsamer Verwendung von Matth. 12, 32 u. I Reg. 2, 25 übereinstimmt. Übrigens ist die Ansicht Schermanns (S. 58), wornach de trin. et de spir. s. das Konzept eines Lateiners mit einer „Stellensammlung der einschlägigen Partien" aus griechischen bzw. lateinischen Schriftstellern wäre, nicht stichhaltig.

1) Schermann hat die ff. Stellen S. 2 f. nicht genau wiedergegeben.

Darlegung, so daß es den Leser auch gegen seinen Willen (vel ingratis) zum Beistimmen nötigen würde, sondern das Ganze ist matt und schlaff, geziert und gesucht und mit da und dort entlehnten Farben geschminkt (exquisitis hinc inde coloribus [al. odoribus] pigmentatum; mit Rücksicht auf das Bild von der Krähe und den Ausdruck pigmentatum ziehe ich Vallarsis Lesart coloribus vor. .So hat auch Rufin gelesen; vgl. Apol. in Hier. II, 24 ML 21, 603) . . . . Wer diesen (meinen Didymus) liest, wird sicherlich die Entlehnungen der Lateiner merken (Latinorum furta cognoscet) und die (abgeleiteten) Bächlein verachten, wenn er einmal an den Quellen schöpft". Hierin hatte Rufin eine Anspielung auf Ambr. erblickt und darum in seiner Apologie (l. c. II, 25; 604) geantwortet: „Wenn er (sc. Ambr.) auch katholischen griechischen Schriftstellern unserer Tage gefolgt ist und manches (aliquid) aus ihren Schriften entlehnt hat, so hätte doch nicht gleich das Deine höchste Sorge sein müssen (non continuo haec debuit tua esse summa cura), das Dein Bemühen und Bestreben, die Schrift des Did. über den hl. Geist zu dem Zweck zu übersetzen, damit dessen Entlehnungen bekannt werden (ut furta illius cognoscerentur), den vielleicht gar die Not zum Schreiben zwang, um den Häretikern, die damals wie toll sich gebärdeten, zu antworten".

Im Anschluß an diese beiden Stellen behandelt nun Sch. die Frage, ob Hier. mit seinem Vorwurf wirklich den Ambr. treffen wollte. Dabei weist er darauf hin, daß Rufin in seiner Apologie für die Übersetzung des Hier. einen andern Grund angebe als Hier. selbst in seiner praefatio, und daß die Kritik des Hier. mit ihrer leidenschaftlichen, von Haß und Neid erfüllten Sprache für den Fall, daß sie dem Ambr. gälte, ein schlechtes Licht auf seinen Charakter werfen würde (S. 3 f.). Sch. prüft darum zunächst die bisherigen Ansichten über die

Frage. Bei seiner Nachprüfung sind aber einige Ungenauigkeiten mitunterlaufen, die zuerst berücksichtigt werden sollen. Er schreibt S. 4: „Verteidiger des Hier. ist Vallarsi, der Mauriner Herausgeber der ambr. Schriften. In der admonitio zu den Büchern des hl. Ambr. läßt er es aus sachlichen Gründen als unwahrscheinlich gelten, daß, wie Rufin, der seinem (sic) Gegner bei jeder Gelegenheit zu schädigen suche, vermutet, Hier. überhaupt sich gegen Ambr. gerichtet habe".

Dagegen ist einmal zu bemerken, daß Vallarsi nicht Mauriner, sondern Jesuitenschüler war, und daß er nicht die Schriften des Ambr., sondern die des Hier. (unter Benützung der bezügl. Maurinerausgabe) edierte[1]). Die Ausgabe der Werke des Ambr. haben vielmehr die Mauriner J. du Frische und N. le Nourry besorgt; von ihnen rührt also die fragliche admonitio her. Aber dann läßt der Wortlaut eben dieser admonitio klar erkennen, daß die Herausgeber der umgekehrten Ansicht sind, daß nämlich Hier. mit seinem scharfen Urteil gerade Ambr. gemeint hat. Sch. ist durch etwas ungenaue Wiedergabe der Beweismomente der Mauriner auf jene andere Ansicht gekommen. So sagt er S. 4, daß die Mauriner als Grund für ihre These anführen, die Schrift des Did. zeuge im Verhältnis zu der des Ambr. weniger von dialektischer Schulung; in Wirklichkeit sagen sie aber: „et certe ut magis dialecticum sese Didymus praestet quam Ambrosius, huius tamen dictio nobilior est etc." Was Sch. als weitere Beweismomente der Mauriner angibt, einmal die „durchdachte Methode" in der Beweisführung des Ambr. und dann das Gutachten der Väter des Florentiner Konzils und anderer

1) S. Kirchenlexikon 2. A. Bd. XII S. 567 f. In einer Note zu der praefatio des Hier. (vgl. MG 39, 1032 n. g) macht Vallarsi freilich eine derartige Bemerkung, aber ohne dieselbe näher zu begründen. Er verweist vielmehr nur auf die admonitio der Mauriner in ihrer Ambr.-Ausgabe. Vgl. Theol. Revue 1903 S. 408.

Schriftsteller, insbesondere auch des hl. Augustinus, so wollen die Mauriner in ihrer admonitio nur zeigen, daß des Hier. Urteil zu scharf war, nicht aber, daß er überhaupt Ambr. nicht gemeint habe. Sie stimmen vielmehr in diesem Punkte unverkennbar der Ansicht Rufins bei.

So kann sich also Sch. für seine Ansicht nur mehr auf die Autorität des Baronius berufen [1]). Aber dessen Hauptgrund, daß nämlich Hier. bereits vor der Entstehung der Schrift des Ambr. seine Übersetzung angefertigt habe, ist hinfällig [2]). Der andere Grund aber, daß Basilius de spir. s. die Quelle des Ambr. sei, schließt es keineswegs aus, daß letzterer außerdem und vorzugsweise Did. benützt hat, wie es andererseits auch des Hier. Kritik nicht in Abrede ziehen will, daß jener gewisse Lateiner noch anderen Quellen als nur Did. gefolgt ist (vgl. den Ausdruck: totum ... exquisitis hinc inde coloribus pigmentatum). So kann auch des Baronius' Urteil nicht weiter in Betracht kommen. Im übrigen haben alle Forscher, auch die wärmsten Verteidiger des Ambr. es zugestanden, daß zumal de spir. s. des Ambr. von der gleichnamigen Schrift des Did. stark abhängig ist. Sch. selbst hat sich der Mühe unterzogen, dieses Abhängigkeitsverhältnis im einzelnen klarzulegen, so daß jetzt niemand mehr im Ernste solche Abhängigkeit leugnen kann [3]).

1) S. Annales ad a. 381.

2) Vgl. hierüber Sch. S. 5 f. u. unten.

3) S. 7 bemerkt Sch.: Die Mauriner unterließen nicht, in ihren Noten zu Did. einige Anhaltspunkte zur Feststellung der Abhängigkeit des hl. Ambr. von Did. anzugeben. S. den Kommentar von Mingarelli zu Did. Schriften c. 7 (39, 148 b). Hier ist die Note J. A. Mingarellis, des bekannten Herausgebers von Did. de trin., der aber kein Mauriner war, mißverständlich wiedergegeben. Dieser bemerkt nämlich a. a. O., daß die Herausgeber des Ambr., eben die oben genannten Mauriner, in ihrer Ausgabe speziell bei de spir. s. immer wieder auf die Ähnlichkeiten mit Did. hinweisen.

Was aber die „leidenschaftliche, von Haß und Neid erfüllte Sprache" des Hier. betrifft, so gibt Sch. (S. 3) selber zu, daß sich hiezu verschiedene Parallelen bei Hier. finden lassen. Er verweist auch auf eine Stelle, wo Hier. von der kompilatorischen Tätigkeit des Ambr. redet (Ep. 84, 7). Ebenso kann man an das herbe Urteil erinnern, welches Hier. über den Lukaskommentar des Ambr. gefällt hat, wobei er gleichfalls den Namen des Ambr. verschweigt[1]). Wenn aber Hier. bei seinem heftigen Charakter, der in Liebe wie Haß gleich stark war, auch sonst mit bitterem Spott und Tadel nicht gekargt hat, warum sollte dann in unserm Fall seine herbe Kritik Verdacht hervorrufen und dem Ambr. nicht gelten können[2])?

Doch den endgültigen Entscheid über unsere Frage geben uns erst die Vorrede des Hier. an seinen Bruder und Rufins bezügliche Antwort. Sch. will zwischen beiden einen Widerspruch finden. Während nämlich Hier. bemerke, daß er seine Übersetzung im Auftrag des Papstes Damasus angefertigt habe, erkläre Rufin, Hier. habe es in der Absicht getan, um den Ambr. des literarischen Diebstahls zu überführen (S. 3 f.). Allein Hier. schreibt in seiner Vorrede dem Papst Damasus nur die erste Anregung zu seiner Übersetzung von de spir. s. zu, indem er ausdrücklich sagt: „Pontifex Damasus, qui me ad hoc opus primus impulerat, iam dormit in Christo". Diese erste Anregung schließt aber nicht aus, daß den Hier. bei Anfertigung der Übersetzung noch besondere Zwecke und Absichten geleitet haben. Solche müssen sogar zur Erklärung der Verzögerung der Arbeit notwendig vorausgesetzt werden. Denn Damasus starb am 11. Dez. 384, während Hier. seine

1) S. die admonitio der Mauriner (ML 15, 1527).

2) Vgl. die Besprechungen v. Schanz a. a. O., Weyman im Histor. Jahrbuch 1902 S. 893 und Krüger im Theol. Jahresbericht 1903 S. 432.

Überſetzung erſt geraume Zeit nachher (noch vor 392) vollendete[1]). Daß nun zu jenen Zwecken und Abſichten das gehörte, mit der Überſetzung die Entlehnungen des Ambr. aufzudecken, deutet Hier. ſelbſt an, wenn er in ſeiner praefatio am Schluß der oben zitierten Stelle ſagt: „Certe qui hunc legerit, Latinorum furta cognoscet". In dieſer letzten Bemerkung lag aber für Rufin der Stachel der Kritik. Darum knüpfte er gerade hieran ſeine Erwiderung (vgl. den gleichen Ausdruck furta cognoscere) und ſtellte dabei dieſen Zweck der Überſetzung in den Vordergrund. Dagegen war es für ſeine Verteidigung des Ambr. gleichgiltig, von wem die erſte Anregung zur Überſetzung ausgegangen war, und er konnte mit Fug darüber ſchweigen.

So laſſen ſich alſo die bezüglichen Äußerungen des Hier. und des Rufin gut miteinander vereinigen. Rufin hatte nicht, wie Dräſeke (S. 472) im Anſchluß an Sch. meint, dem Hier. eine „unſinnige Unterſtellung" gemacht, ſondern wohl gemerkt, wen Hier. mit ſeinem unbeſtimmten Vorwurf gegen jenen „Gewiſſen" unter den Lateinern meinte, und darum ſich für Ambr. verwendet.

Übrigens kommt noch ein anderer Punkt in Betracht, der mit dem zuletzt betonten zuſammenhängt, und auf den ſchon die Mauriner in ihrer admonitio aufmerkſam machen, wenn ſie gegenüber Baronius fragen (ML 16, 701): „Quis unquam credat, Rufinum tam atrocem accusationem, nisi rem ipsam certissimam exploratissimamque habuisset, tanta confidentia intentaturum fuisse Hieronymo vel Hieronymum, qua erat vehementia et animo parum ad iniuriam dissimulandam nato, sibi temperaturum, quin accusatori suo meritam calumniae notam infligeret, cum tamen impositum sibi hoc

1) Über die Gründe der Verzögerung und die Zeit der Vollendung der Arbeit vgl. M. Schanz, Geſch. d. röm. Literatur IV (1904) S. 437.

tantum crimen nusquam depellat?“ Ja, Rufin hätte sich gewiß nicht in so bestimmter und energischer Weise für Ambr. verwendet, wenn nicht das allgemeine Urteil in der Vorrede des Hier. einen Vorwurf gegen Ambr. erblickt hätte, und ebenso gewiß ist, daß Hier. in gleich scharfer Antwort sich dagegen verwahrt hätte, wenn Rufin einen falschen Verdacht ausgesprochen hätte. Eine solche Antwort des Hier. ist aber ausgeblieben.

Diese Gründe rechtfertigen die alte Ansicht, wonach Hier. in der Vorrede zu seiner Übersetzung von Did. de spir. s. die gleichnamige Schrift des Ambr. treffen wollte. Vorübergehend (S. 71) stimmt auch Sch. ihr bei, während er am Schluß seiner Ausführung S. 98 die Frage offen läßt, ohne sich definitiv zu entscheiden.

II.

Bevor wir nun das Abhängigkeitsverhältnis der Ambr.-Schrift von der gleichnamigen Did.-Schrift betrachten, müssen wir uns mit zwei andern Fragen beschäftigen, welche Sch. ebenfalls berücksichtigt hat, und von deren Lösung die Möglichkeit einer genauen Nachprüfung jenes Verhältnisses abhängt. S. 80 (vgl. S. 70, 72 und 87) kommt nämlich Sch. zu dem Resultat, „daß wir in de spir. s. des Did. nicht mehr das eigentlichste Didymianische Produkt vor uns haben, sondern eine gute Mischung mit hieronymianischen Ideen“. Darnach hätte also Hier. diese Schrift nicht im strengen Sinn übersetzt, sondern dieselbe durch Einfügungen bzw. Abänderungen mehr oder weniger neu bearbeitet, eine Ansicht, welche bereits J. Basnage in seiner neuen Ausgabe der Lectiones antiquae des Canisius (Antwerpen 1725, t. I p. 202) ausgesprochen hatte.

Es ist vornehmlich eine Stelle, die den Anlaß zur obigen

Theſe gegeben hat. In c. 14 sq. (1046 ff.) kommt nämlich Did. auf den Einwand der Gegner zu ſprechen, die Am. 4, 12 f. vom hl. Geiſt verſtehen und daraus deſſen Geſchöpflichkeit ableiten wollten. Did. weiſt dieſen Einwand zunächſt damit zurück, daß er zeigt, wie an der betreffenden Stelle gar nicht vom hl. Geiſt die Rede iſt, und gibt dann eine an den grammatiſchen Wortlaut ſich anſchließende herrliche Paraphraſe. Darauf fährt er fort: „Si vero per allegoriam tonitruum et diluculum et nebula et creatio spiritus intelligantur, non substantiam rei, sed figuratam interpretationem significabunt. (c. 15) Quod si e diverso opposuerint (sic! Vgl. Mingarellis Note 28 zu de trin. I, 18 S. 345) manifeste de spiritu sancto haec dici, quia inferatur ad creationem spiritus illud, quod sequitur »et annuntians in (omnes) homines Christum suum«, in Hebraeo habetur »annuntiat in hominem loquelam suam« quod scilicet, qui creatur est omnium, ipse etiam prophetis inspiret et suam per eos hominibus indicet voluntatem". Im Anſchluß an dieſe Stelle hatte bereits Basnage erklärt, daß die Bemerkung bezüglich der hebräiſchen Lesart der Amosſtelle von Hier. herrühren müſſe, weil Did. des Hebräiſchen völlig unkundig geweſen ſei. Dieſer Auffaſſung ſchloß ſich dann Vallarſi in ſeiner Note zur obigen Stelle an, indem er als weiteres Beweismoment beifügte, daß Ambr. de spir. s. II, 6 (752 ff.) bei der Erklärung der Amosſtelle ganz von Did. abhänge, aber gleichwohl von der Lesart des hebräiſchen Textes ſchweige. Sch. nimmt nun dieſe Theſe auf und führt ſie zugleich etwas weiter[1]). Mit Mingarelli (a. a. O.) verwirft

1) Die Mauriner machen in ihrer Ambr.-Ausgabe a. a. O. die Bemerkung: Hic autem illud admonebimus, quae toto hoc capite ad obiectum ex Amos locum respondentur, a Didymo quoque fuisse disputata etc. Sch. aber erklärt demgegenüber, daß des Ambr. Exegeſe von der des Did. prinzipiell abweiche, indem letzterer die ambro-

er zwar die Begründung von Basnage, daß Did. des Hebräischen nicht mächtig gewesen sei, aber dafür bleibt ihm der Beweisgrund Vallarsis beachtenswert: Hätte schon Did. mit der Lesart des hebr. Textes den gegnerischen Einwand zurückgewiesen, so bliebe es rätselhaft, daß Ambr. diese Lösung der Schwierigkeit sich nicht angeeignet hätte. Auch nehme der durch Sperrdruck hervorgehobene Satz im Texte des Did. eine unvermittelte Stellung ein. Darum müsse derselbe als eine Glosse des Hier. betrachtet werden, „welche vielleicht nachträglich in den Text gesetzt wurde". Dazu scheine die Erklärung zu stimmen, welche Did. zur gleichen Stelle noch in de spir. s. 54 ss. und de trin. III, 31 gebe, wo die Lesart des hebräischen Textes ebenfalls nicht berücksichtigt werde.

Sind diese Gründe stichhaltig? Daß einmal Did. der hebräischen Sprache in etwas kundig war, ist sicher (vgl. Sch. a. a. O. A. 1. Übrigens verlangt unsere Stelle nicht einmal solche Kenntnis; es genügte anzunehmen, daß Did. die abweichende Lesart des hebräischen Textes in griechischer Übersetzung vorlag). Sodann muß bemerkt werden, daß der oben gesperrt gedruckte Satz für sich allein nicht als Glosse gefaßt werden kann, sondern notwendig in die Periode gehört, wenn letztere einen Sinn haben soll. Die ganze Periode aber als späteres Einschiebsel zu erklären, wagt auch Sch. nicht. So wie sie dasteht, paßt sie vortrefflich in die Beweisführung; sie enthält gleichsam das letzte refugium, um den Gegner zum Schweigen zu bringen, wenn er weder die grammatische noch die allegorische Erklärung der Stelle gelten lassen will. Wenn ferner Did. in de trin. III, 31 den hebräischen Text nicht

---

sianische Erklärung verwerfe, wornach die Stelle (bei allegorischer Deutung) auf das Geheimnis des Leibes des Herrn zu beziehen sei. Doch der oben angeführte Schluß von c. 14 bei Did. zeigt klar, daß auch Did. eben diese allegorische Erklärung kennt. So behalten die Mauriner recht.

berücksichtigt, so darf dieser Umstand nicht premiert werden, weil er andererseits dort bezüglich des πνεῦμα eine neue Erklärung bietet, welche sich in de spir. s. nicht findet (vgl. Mingarellis Note 69 S. 956). Die Kapitel 54 ff. von de spir. s. kommen aber für unsere Frage gar nicht in Betracht, weil hier nur der Anfang von Am. 4, 13 und auch dieser bloß vorübergehend zitiert wird (c. 59 S. 1082 A). Aber auch der Umstand, daß Ambr. in seiner Beweisführung den hebräischen Text nicht verwertet, kann nicht als Argument ausgespielt werden. Diese Nichtberücksichtigung fiele nur dann ins Gewicht, wenn Ambr. die Schrift des Did. voll und ganz ausgeschrieben hätte. Das ist aber nirgends der Fall. Ambr. benützt vielmehr seine Vorlagen frei und mit Auswahl [1]). So ist auch beachtenswert, daß Ambr. jene andere „Lösung der Schwierigkeit" nicht herübernimmt, wornach das Wort πνεῦμα in der Schrift nie absolut steht, wenn es den hl. Geist bedeutet (Did. c. 15 fin.). Sch. verweist noch auf die „exegetischen Exkurse" in c. 30 ss. bei Did., wo sich ebenfalls eine gute Mischung von hieronymianischen Ideen finden soll, ohne in dieser Beziehung nähere Angaben zu machen (vgl. S. 80 u. 87). Allein die betreffenden Partien zeigen vollauf didymianisches Gepräge, die leicht mit Parallelstellen aus den andern Schriften und selbst aus de spir. s. c. 1—29 des Did. belegt werden können (vgl. Sch. S. 86 f.); auch findet sich zwischen diesen exegetischen Ausführungen und Ambr. eine weitgehende Verwandtschaft, wie weiter unten gezeigt wird. Noch ein anderes Moment fällt ins Gewicht. Hier. erwähnt nämlich in seinem Kommentar zum Propheten Amos (ML 25, 989 ff.) bei der Behandlung der genannten Stelle 4, 13 im Anschluß

1) Für das Verhältnis zwischen dem Hexaemeron des Basilius und dem des Ambr. vgl. J. B. Kellner, Ambr. als Erklärer des Alten Testamentes 1893 S. 77 ff.

an den Text der Septuaginta ebenfalls den Einwand der Häretiker, nimmt aber dabei im Gegensatz zu Did. nicht auf den hebräischen Text der Stelle Bezug, obwohl er von demselben unmittelbar vorher gesprochen hatte, sondern widerlegt den Einwand mit den Worten der Septuaginta: „Quibus (sc. haereticis) respondebimus iuxta sensum eorum (sc. LXX) et Vulgatam editionem: Qui creator est omnium et firmat tonitruum sive fingit montes, consequenter educit ventos de thesauris suis et, quasi universitatis conditor, filium suum Christum hominibus repromittit" (1035 B).

So können also die von Sch. vorgebrachten Gründe, insbesondere die Art der Widerlegung der Gegner mit Bezug auf Am. 4, 13 den Entscheid für die Frage nicht geben. Dagegen hätte Sch. sich mit mehr Recht auf andere Stellen der Hier.-Übersetzung berufen können. Denn in c. 12 S. 1044 C haben wir allem nach in den Worten Capabilem substantiam vocat — ab alio eine Bemerkung des Übersetzers bzw. eine spätere Glosse[1]). Der ganze Satz stört in etwas den Zusammenhang und kann gut weggedacht werden; man beachte auch, wie hier von Did. in der dritten Person gesprochen wird, was sonst Hier. in seiner Übersetzung niemals tut. Ebenso würde man diese Erklärung der Begriffe capabilis und capax (substantia) schon bei ihrem erstmaligen Gebrauch in c. 5 S. 1036 D erwarten. Wenn es sodann c. 15 S. 1048 A heißt: Neque enim frustra sine articulo, qui in Graeco sermone singularitatis significator est, nunc spiritus creatus dicitur etc., so ist wohl der Relativsatz gleichfalls als Einschiebsel des

1) Der folgende Satz: Capabili quippe statim inconvertibile et inconvertibili aeternum est consequens findet sich fast wörtlich in de trin. I, 20 S. 369 B: *Ἕπεται γὰρ τῷ μεθεκτῷ τὸ ἄτρεπτον καὶ τούτῳ τὸ ἄκτιστον, ὅ ἐστιν καὶ ἄναρχον*, kann aber wegen des Zusammenhangs nicht zur Glosse gerechnet werden.

Überſetzers zu betrachten. Weiter kommt hier c. 49 fin. und c. 50 in. S. 1075 f. in Betracht. In längerer Ausführung erklärt nämlich Did. in den cc. 43—52 den pneumatologiſchen Gehalt von Iſ. 63, 7—12 und bemerkt dabei a. a. O. im Anſchluß an V. 11: Denn nur denen wird der hl. Geiſt mitgeteilt, die von ihren Laſtern abſtehen, dem Chor der Tugenden folgen und neben ihnen und durch ſie in der Treue Chriſti wandeln. Wer nun infolge allmählich ſich einſchleichender Lauheit anfängt, ſich dem Böſen zuzuwenden, reizt den hl. Geiſt, der in ihm wohnt, gegen ſich auf und macht den, der ihn (den hl. Geiſt) gegeben hatte, ſich zum Feinde. Dann heißt es weiter: Huic quid simile et Apostolus ad Thessalonicenses scribens ait: Neque enim vocavit nos deus ad immunditiam, sed ad sanctificationem. (c. 50) Itaque qui spernit sive, quod melius habetur in Graeco, qui praevaricatur, non hominem praevarica(bi)tur, sed deum, qui dedit spiritum sanctum suum in vobis". Hier liegt nicht bloß, wie Migne im Anſchluß an Vallarſi angibt, ein Zitat von I Theſſ. 4, 7, ſondern auch von V. 8 vor, wie der Schluß der angeführten Stelle klar zeigt [1]). Dann aber können wir die Worte sive, quod melius habetur in Graeco, qui praevaricatur natürlich nicht als Worte des Did. faſſen, ſondern müſſen ſie wiederum als eine Bemerkung des Überſetzers anſehen. Hier. hat wohl deshalb zuerſt den Ausdruck spernere benützt, weil derſelbe allem nach in der alten Itala ſtand. Da ihm aber das Wort im Vergleich zum originalen ἀθετεῖν zu wenig beſagte (vgl. melius), korrigierte er es durch den ſtärkeren Ausdruck praevaricari, den er ja auch in der Überſetzung der vorher behandelten Iſaiasſtelle (63, 8) verwendet hatte.

Trotzdem an den genannten Stellen ſich Bemerkungen des Hier. bezw. ſpätere Zutaten finden, möchte ich doch die Anſicht

1) Vgl. Mingarellis Note 92 zu de trin. II, 10 S. 640 f.

Sch. nicht festhalten. Denn alle 3 Zusätze der Übersetzung enthalten Bemerkungen, welche nur mit Rücksicht auf die neuen Leser und zum besseren Verständnis der Übersetzung gemacht wurden, es sind lauter unwesentliche Ergänzungen, die den Inhalt der Schrift nicht verändern, sondern derselben ganz ihr ursprüngliches Gepräge belassen.

Dem kann der Umstand nicht entgegengehalten werden, daß Hier. auch sonst bei seinen Übersetzungen die griechischen Originale ziemlich frei wiedergegeben hat[1]). Denn gerade diese Arbeit des Hier. zeigt ganz den Charakter einer Übersetzung, die im engsten Anschluß an das Original gefertigt sein muß. So hat Hier. c. 10 in. mit dem Ausdruck Et in alio Evangelio einen offenkundigen Fehler des Did. in seine Übersetzung mitherübergenommen, da die neue Stelle (Luk. 21, 14 f.) aus dem gleichen Evangelium genommen ist wie die vorhergehende (Luk. 12, 11 f.). Noch mehr kommt hier die bereits berührte Tatsache in Betracht, daß Hier. in seiner Übersetzung immer, auch bei den Verweisen auf andere Schriften des Did., die erste Person beibehält, also durchweg in der Person des Did. spricht. Während sodann Hier. in seiner bekanntermaßen freien Übersetzung der Origeneshomilien über Jeremias und Ezechiel nicht ein einziges griechisches Wort verwendet, nimmt er hier offenbar der Genauigkeit halber des öfteren griechische Ausdrücke in seine Übersetzung herüber, so c. 3, 5, 7, 15, 17 u. s. w. Ebenso gibt er da bedeutungsvolle Ausdrücke oft peinlich genau wieder. So z. B. homonymus (c. 3), capabilis (*μετοχικός* c. 5, 12, 61), capax (*μεθεκτός* c. 5), conditio (*κτίσις* c. 8), beneolentia (*εὐωδία* c. 11), consequens est (*ἑπόμενον ἔχει* c. 12), inconvertibilis (*ἄτρεπτος* c. 5, 12), possibilitas (*δύναμις* c. 13), prolatio (*προφορά* c. 26), consortium (*κοινότης* c. 30), filieitas (*υἱότης*

1) S. Bardenhewer a. a. O. S. 405.

c. 31), abusive (*καταχρηστικῶς* c. 38), Dominicus homo (*κυριακὸς ἄνθρωπος* c. 51 f.). Hätte sodann Hier. nicht eine genaue Übersetzung liefern wollen, dann hätte er öfters verschiedene Stellen des Did. unterdrücken können, ohne daß die Deutlichkeit darunter gelitten hätte, so z. B. die c. 41 gemachte Bemerkung, die den echten Alexandriner verrät: Deinde Apostolus alio syllogismo coniuncto utitur, quod significantius dialectici *ἀξίωμα* vocant, ebenso c. 58 die Notiz über den Unterschied zwischen den *ὁμώνυμα* und *συνώνυμα*[1]).

Aber auch an sich ist es unwahrscheinlich, daß Hier. seine eigenen Ideen in die Übersetzung des Did.-Traktates hineinverwoben hat. Denn in der Vorrede zur Übersetzung stellt er sich ja in Gegensatz zu jenen, welche die Did.-Schrift stillschweigend so ausführlich benützt haben, und erklärt ausdrücklich, daß er es vorziehe, bloß das Werk eines andern zu übersetzen als nach dem Beispiele anderer da und dort Auslese zu halten und dann das Gewonnene als eigene Arbeit auszugeben. Seine Leser werden nun auch sicherlich „die Entlehnungen der Lateiner" herausfinden. Wollte aber Hier. solches mit seiner Arbeit erreichen, dann mußte er eine genaue Übersetzung bieten und durfte sich keine wesentlichen Abänderungen des Textes erlauben, welche die Ähnlichkeiten zwischen Did. und jenen Lateinern nur wieder verwischt hätten.

Die Ausführung ergibt als Resultat, daß Hier. uns eine im wesentlichen getreue Übersetzung der Did.-Schrift de spir. s. geliefert hat. Wir freuen uns dieses trefflichen Ersatzes aus der Feder des sprachgewaltigsten Abendländers jener Zeit, so sehr wir es auch bedauern, daß die herrliche Schrift, die zu den besten Leistungen der alten Kirche über den hl. Geist gehört, uns nicht mehr im Original erhalten ist[2]).

1) Man beachte auch die spezifisch griechischen Konstruktionen, so c. 5: Deus vero cum bonus sit — cum patre ponatur et filio.

2) Vgl. Bardenhewer a. a. O. S. 269 und 409, ebenso Mart.

III.

Noch eine andere Frage ist zur Beurteilung des Abhängigkeitsverhältnisses der Ambrosiusschrift von Didymus de spir. s. von Bedeutung und soll darum ebenfalls berücksichtigt werden. Des öfteren macht Sch. in seiner Arbeit Bemerkungen, welche auf den Mangel einer Disposition in der Did.-Schrift schließen lassen. So spricht er S. 84 von Wiederholungen durch mehrere Nummern, S. 85 von ziemlich planlosem Vorgehen des Did. und erklärt S. 87 zum Schluß: „Offenbar hatte Did. im letzten Teil seines Werkes keine genaue Disposition". Da dieser letzte Teil die Hälfte des ganzen Werkes ausmacht, so fällt damit auf die Arbeit des Did. ein wenig günstiges Licht. Ganz anders lautet freilich das Urteil des Hier. und der eben genannten Gewährsmänner. So dürfte es nicht überflüssig sein, die Anlage und Disposition der Did.-Schrift näher zu betrachten. Zugleich werden damit verschiedene ungenaue Inhaltsangaben über einzelne Abschnitte des Werkes bei Sch. korrigiert, so besonders die von ihm angegebene Disposition der exegetischen Ausführungen des Did. (S. 71 und 84 ff.) und des Abschnittes über die verschiedene Bedeutung von spiritus (*πνεῦμα*) in der hl. Schrift (S. 79)[1]).

Es ist wahr, daß Did. sich in de spir. s. nicht bloß auf frühere Schriften beruft (c. 5 und 21: Sectarum volumen, c. 32: Dogmatum volumen; vgl. dazu Funk, Kirchengesch. Abh. und Unters. II S. 325 ff., außerdem c. 8 fin: Diximus et alibi etc.), sondern sich auch wiederholt auf das Vorausgehende bezieht, so c. 29 fin. (vgl. c. 18), c. 53 md. (vgl. c. 5),

Schanz a. a. O. S. 437; letzterer erklärt den Verlust des Originals damit, daß das Werk in der gelungenen Übersetzung lieber gelesen wurde als im Original; der eigentliche Grund muß jedoch in den origenistischen Streitigkeiten gesucht werden.

1) Auch die Analyse bei R. Ceillier, Auteurs sacrés et eccl. V (Ausg. Paris 1882), 19, 9—14 p. 606 ss. ist nicht ganz genau.

c. 60 in. (vgl. c. 25). Auch fehlt es nicht an kleineren Exkursen. Aber dabei hat ihm doch ein fester Plan vorgeschwebt. Did. selbst macht uns Andeutungen für die von ihm bei Anfertigung seines volumen (c. 59 fin.) beobachtete Disposition. Vor allem kommen hier c. 30 und 60 je in. in Betracht. Hier benennt Did. seine Arbeit eine quaestio. Die Stellen ergeben zugleich, daß mit c. 30 die Untersuchung eine Wendung nimmt und in der neuen Richtung bis c. 60 fortgeführt wird. Zweck der cc. 30—59 ist aber, das, was in den vorausgehenden Kapiteln erörtert worden ist, ex ipso sermone invenire d. h. durch Erklärung gewisser Schriftstellen zu erhärten. Dieser letzte Abschnitt wird dann in c. 60 näherhin pia praedicatio [*εὐσεβὴς κατήχησις*?], fromme homiletische Betrachtung der vorgelegten Schriftstellen genannt, im Gegensatz zum vorausgehenden Abschnitt, der als impia contentio [*ἀσεβὴς ἀντιλογία*?] bzw. disputatio bezeichnet wird. So ergeben sich bis jetzt 2 Abschnitte, der erste geht von c. 1—29, der zweite von 30—63. Der erste Abschnitt gliedert sich dann wieder in 2 Teile, wie aus c. 14 in. und noch mehr aus c. 16 in. hervorgeht; davon behandelt der erste Teil, daß der Geist kein Geschöpf ist, sondern Vater und Sohn beigezählt werden muß, und ist also mehr negativer Art, während der andere Teil, der von c. 16—29 geht, positiv gehalten ist und darlegt, wie der Geist mit Vater und Sohn gleiche Wirksamkeit und gleiches Wesen besitzt. Hieran anschließend ergibt sich folgende Disposition.

Einleitung: Die Veranlassung der Schrift bilden das Drängen der Freunde und die falschen Aufstellungen der Gegner (c. 1). Name und Wesen des Geistes sind aus der Schrift zu entnehmen und zwar aus dem Alten und Neuen Testament (c. 2). Denn derselbe Geist hat in den Propheten und den Aposteln gewirkt (c. 3).

I. Abschnitt. Disputatio, c. 4—29.

Negativer Teil: Der hl. Geist ist kein Geschöpf, sondern muß Vater und Sohn beigezählt werden, c. 4—15.

Der Name „hl. Geist" erklärt zugleich sein Wesen. Als hl. Geist ist er von den Geschöpfen verschieden, sowohl von den körperlichen, weil er der Seele einwohnt und deren Gnadenstand bewirkt, als auch von den körperlosen; diese erhalten Gnade und Tugend von außen her, während der hl. Geist in sich gut ist und zugleich die Quelle des Guten bildet (c. 4). Weil der Heiligmacher, ist der Geist unveränderlich; mit dem Vater, der die Güte ist und gut macht, und dem Sohn, der die Weisheit ist und weise macht, teilt er, der heilig ist und heilig macht, das göttliche Wesen (c. 5). Der hl. Geist hat kein begrenztes Wesen, also ist er kein Geschöpf. Er wohnt zugleich verschiedenen Menschen und allen Engeln ein, so ist er auch mehr als ein Engel (c. 6). Wohl sind auch die Engel nach der Schrift heilig. Aber die Häretiker behaupten mit Unrecht, daß die Engel von ihrer geschöpflichen Natur aus heilig seien, und daß sie eine wesentlich andere Heiligkeit besitzen als die Menschen. Sonst wären ja die Menschen, die von der Trinität geheiligt sind, über die Engel erhaben. Die Engel haben vielmehr nur ein höheres Maß von Heiligkeit als die Menschen (c. 7). Der hl. Geist erfüllt die Geschöpfe mit seinem Wesen und seinen Gaben, das vermag aber kein Geschöpf (c. 8). Mit dem hl. Geist sind alle Gaben Gottes gegeben, er bleibt aber trotz der verschiedenen Gaben eine unteilbare Substanz; wer den hl. Geist besitzt, hat auch seine Gaben. Schriftbeweis (c. 9—11). Im Anschluß an Joel 2, 28 wird die „Ausgießung" des Geistes als Beweis für dessen Ungeschöpflichkeit erklärt (c. 11 fin. und c. 12 in.).

Aus dem Vorausgehenden ergibt sich, daß der Geist ein mitteilsfähiges (capabilis), aber nicht aufnahmefähiges (capax) Wesen ist. Darum muß er auch unveränderlich und ewig sein,

und damit unterscheidet er sich sowohl von den körperlichen als körperlosen Geschöpfen (c. 12 und 13 in.).

Wenn demgegenüber die Gegner sich auf die Schrift berufen, so bezieht sich Joh. 1, 3 nicht auf den hl. Geist, weil dieser von den körperlichen und körperlosen Geschöpfen verschieden ist. Ebenso geht die Stelle Am. 4, 13 auf den Wind oder sie kann allegorisch gefaßt werden (c. 14); wenn sie doch auf den hl. Geist bezogen werden will, so ist auf den hebräischen Text zu achten. Auch ist bedeutungsvoll, daß im Griechischen der Ausdruck πνεῦμα ohne Artikel steht (c. 15).

Positiver Teil: Die Wesenseinheit des Geistes mit Vater und Sohn (c. 16—29).

Nach II Kor. 13, 13 wird die eine Gnade des Vaters und Sohnes durch die Gemeinschaft des hl. Geistes vollendet; die Liebe des Vaters und Sohnes ist eine Frucht des hl. Geistes; die Gemeinschaft des hl. Geistes ist zugleich eine solche des Vaters und Sohnes. Daraus ergibt sich die Einheit des Wesens der drei göttlichen Personen (c. 16 und 17). Nach Apg. 5, 3 f. belügt der, welcher den Geist belügt, Gott (Vater, deus). Aber der Geist unterscheidet sich auch von dem göttlichen Wesen des Sohnes nicht. Denn nach Luk. 12, 11 f. und 21, 14 f. ist die Weisheit, welche vom Sohne gegeben wird, die Weisheit des Geistes und die Belehrung des Geistes die des Herrn. Daraus folgt wieder die Einheit des Wesens der Trinität (c. 18 und 19). Nach dem Bild der Schrift ist der Sohn die Rechte oder der Arm des Vaters, der Geist der Finger, also sind alle Drei gleicher Natur. Das ungleiche Maß der Glieder im Bilde kommt nicht in Betracht (c. 20 und 21 in.). Nach Röm 16, 27 ist Gott allein weise. Diese Weisheit ist der Sohn, aber auch der Geist wird die Weisheit genannt (c. 21 und 22 in.). Wie der Sohn das Ebenbild Gottes und die Form seines Wesens ist, so ist der Geist

das Siegel Gottes, das die Fülle der Gaben des Vaters und des Sohnes enthält und wirkt (c. 22). Dabei ist er keine bloße Tätigkeit Gottes, sondern substanzieller Natur, der beschließt und zu den Menschen redet. Der Geist beruft ferner mit Vater und Sohn und bestellt zu gleichem Dienste (c. 23). So muß auch die Taufe im Namen aller drei Personen gespendet werden. Die, welche Christus zum Predigen und Taufen aussendet, setzt der Geist nach dem Willen des Vaters als Bischöfe über die Kirche (c. 24). Eine Kreatur kann nicht im Sinn und Herzen des Menschen wohnen, sondern nur Gott. Das tun nach der Schrift Vater, Sohn und Geist. Also sind alle des gleichen göttlichen Wesens (c. 24 fin. und 25 in.). Nach Joh. 25, 26 ist der Geist der Tröster, der vom Sohn gesandt wird und vom Vater ausgeht, und der Zeugnis gibt (c. 25 fin. und 26). Ähnlich ist er nach Joh. 14, 16 der andere Beistand, so genannt nicht wegen der Verschiedenheit im Wesen, sondern wegen des Unterschiedes in der Wirksamkeit; er hat mit dem Vater und dem Sohn nicht bloß in den Aposteln, sondern auch schon in den Propheten gewirkt, wie er auch der Herr genannt wird (c. 27—29). Durch die Ausführungen der letzten Kapitel ist der Übergang zum folgenden Abschnitt hergestellt.

II. Abschnitt. Praedicatio, Homiletische Betrachtung von Schriftstellen, die den orthodoxen Glauben über den hl. Geist bestätigen (c. 30—59). Im einzelnen werden folgende Stellen behandelt: Joh. 14, 26 (c. 30—32), Joh. 16, 12—14 (c. 32 fin. — 38), Röm. 8, 4—17 (c. 39—42), Is. 63, 7—12 (c. 43—52). Anhangsweise führt Did. noch aus: der Geist macht gleich dem Vater und dem Sohn die Gläubigen gut und heilig, indem er sich ihnen mitteilt (c. 53). In der Schrift wird der Name „Geist" allen drei göttlichen Personen beigelegt (c. 54 in.). Das Wort „Geist" hat überhaupt in der Schrift verschiedene Bedeutung (Wind, Seele, Geist [der

spiritus des Trichotomiſten], Engel, auch böſer Geiſt, menſchlicher Wille und Verſtand, höherer, myſtiſcher Sinn der Schrift, Jeſus Chriſtus). Darauf iſt bei der Erklärung der einzelnen Schriftſtellen zu achten (c. 54—59).

Kurze Wiederaufnahme der Diſputatio: Wenn es heißt, daß der Satan in jemand eingeht und ſein Herz erfüllt, ſo iſt das nicht buchſtäblich, ſondern bildlich zu nehmen, ſo bei Ananias und Elymas (c. 60), ähnlich bei Judas, den Anklägern der Suſanna und beim Judenvolk (c. 61). Die lächerlichen Einwendungen der Gegner werden übergangen (c. 62).

Schluß: Warnung vor der Läſterung der drei göttlichen Perſonen und Mahnung an den Leſer (c. 63).

IV.

Gehen wir jetzt auf die Frage ein, welche Did.-Schriften Ambr. in ſeinem Werk de spir. s. benützt hat. Im Vorausgehenden iſt ſchon mit der Tatſache gerechnet, daß ihm de spir. s. des Did. als Vorlage gedient hat. Dieſe Abhängigkeit liegt auch nach den bezüglichen Ausführungen Sch.s jetzt klar (S. 70—87). Sind hier auch nicht alle beigebrachten Parallelen gleichwertig, wie ſich das bei der Sachlage von ſelbſt verſteht, ſo bleibt immer noch eine Fülle beweiskräftigen Materials. Im einzelnen erlaube ich mir zu dieſem Abſchnitt zu bemerken: Verſchiedene namhaft gemachte Parallelen enthalten bloß gemeinſam benützte Schriftſtellen bezw. exegetiſche Gemeinplätze und ſollten darnach gewertet werden, ſo gleich S. 73 Did. c. 2 und Ambr. III, 6, 39 (Dan. 13, 45; dabei iſt der Anfang von c. 2 bei Did. nicht auf die Heiden, ſondern auf die Häretiker zu beziehen). Bei der nächſten Parallele Did. c. 3 und Ambr. I, 4, 55 iſt der Ausdruck apostoli nicht allgemein, ſondern geht auf die Apoſtel, wie das ſchon das folgende ceterisque discipulis zeigt; ebenſo de trin. II,

4 (488 A!) [1]). Bei der ersten Parallele auf S. 74 ist notwendig auch auf Did. c. 5 in. zu verweisen. S. 75 ist bei der ersten Parallele noch n. 69, bei der folgenden noch n. 79 des Ambr. beizuziehen. S. 77 ist bei der Parallele Did. c. 7 und Ambr. I, 7, 83 der gemeinsame gegnerische Einwand bedeutsam und darum ebenfalls wörtlich anzuführen. Ebendort ist die nur gelegentliche gemeinsame Verwertung von Eph. 5, 18, I Kor. 12, 9 und Luk. 12, 11 f. weniger auffallend. Dagegen ist bei den S. 78 an erster Stelle angegebenen gemeinsamen Zitaten hinter Ps. 75, 2 noch Ps. 8, 2 einzufügen. Ebenda ist unten Ambr. I, 3, 47—49 und Did. c. 13 als Parallele anzugeben. S. 81 L. 8 ist de trin. II, 7, 7 zu korrigieren, doch bleibt die Verwandtschaft fraglich. Ebendort L. 8 v. u. muß es statt Mark. Matth. 12, 28 heißen, auch ist bei Ambr. bloß Luk. 11, 20 zitiert, während beiderseits noch auf Ex. 31, 18 verwiesen wird. S. 82 wäre neben Did. c. 21 noch c. 34 anzugeben, in den Ambr.-Stellen muß es III, 5, 30: Quod si quis etc. und III, 5, 31 heißen. Bei der nächsten Parallele ist der Inhalt des Zitates in Did. c. 21 ungenau angegeben. S. 82 f. könnte als weitere Parallelstelle zu Did. c. 23 noch Ambr. II, 10, 101—103 angeführt werden. S. 83 ist die Verwandtschaft zwischen Did. c. 24 f. (vgl. de trin. I, 20 S. 369) und Ambr. III, 12, 90—92 stärker zu betonen. Auf beiden Seiten werden verwendet: II Kor. 6, 16 bzw. Lev. 26, 12, Joh. 14, 23, I Kor. 3, 16, I Kor. 6, 19 (nicht 15). Die Stelle II Kor. 13, 13, welche Ambr. noch anführt, behandelt Did. c. 16 ausführlich. S. 87 L. 3 kann nicht auf Did. c. 57 verwiesen werden. Es ist wohl c. 51 gemeint. Zu Did. c. 46 ist als weitere Belegstelle der oratorischen Lobpreisung des Kreuzestodes Christi Ambr. I, 9, 107—111 beizufügen. Für II Thess. 2, 12 ist noch Ambr. III, 14, 95 zu

1) Vgl. dazu Mingarellis Note.

vergleichen. L. 18 v. o. muß es Did. c. 53 heißen.

Außerdem verdienten folgende Parallelen ausdrücklich angeführt zu werden: Did. c. 5 (1037 A): Cum igitur invisibilis creatura — ponatur et filio und Ambr. I, 5, 75; Itaque cum — una natura est. Ferner Did. c. 8 (1039 f.) und Ambr. I, 85—87. Sch. bemerkt sodann S. 86, daß Ambr. mit II, 12, 136 (von einer kurzen Wiederholung im dritten Buch abgesehen) den vorher benützten Gedankengang des Did. abbreche. Aber die folgenden Nummern bei Ambr. sind bloß die Ergänzung zum ganzen Abschnitt und lehnen sich ebenfalls an Did. und zwar c. 22 an. Beiderseits wird auf Kol. 1, 15, Hebr. 1, 3 und I Kor. 12, 6 und 8—11 Bezug genommen. Noch mehr sind die beiden unmittelbar darauf folgenden Abschnitte Did. c. 23—24 C (- esse substantiam) und Ambr. II, 13, 143—153 bzw. 158 miteinander verwandt, wobei der Abschnitt des Did. leicht als die Vorlage des Abschnittes bei Ambr. erkannt wird. Hier werden gemeinsam zitiert: Apg. 15, 28, Job 1, 21 (vgl. bei Ambr. Placuit deo), Apg. 13, 2, Gal. 2, 8, Matth. 28, 19 bzw. Mark. 16, 15 ff., I Kor. 12, 28, Apg. 20, 28. Vgl. dazu Sch. S. 82 f.

Das geht also aus den Ausführungen Sch.s und den angeschlossenen Bemerkungen klar hervor, daß Ambr. in de spir. s. die gleichnamige Schrift des Did. reichlich benützt hat. Schwieriger aber ist die Frage, ob Ambr. dabei auch die beiden andern Hauptschriften des Did., die wir bis jetzt kennen, verwertet hat. Die erste davon, nämlich Pseudobasilius c. Eunom. IV und V (MG 29, 671—774) hat Did. wohl vor de spir. s. abgefaßt, da er allem nach mit dem de spir. s. c. 32 (1062 B) zitierten Dogmatum volumen eben diese Schrift meint [1]). Hat nun Ambr. auch diese Schrift

1) Vgl. Funk a. a. O. S. 326 f. — In seiner Besprechung der Schrift Sch.s stellt Dräseke seine bekannte Ansicht, wornach Apollinaris der Verfasser von Psb. wäre, dem Resultate Funks gegenüber, ohne dessen

benützt? Sch. bejaht es und auch Dräseke stimmt ihm mit der Modifikation zu, daß Psb. von Apollinaris stamme. Allein

---

Gründe weiter zu würdigen. Da aber die Ansicht Dräsekes, soviel ich sehe, von der Kritik allgemein abgelehnt worden ist (vgl. neuestens H. Lietzmann, Apollinaris v. Laodicea 1904 S. 89 ff. u. VIII), ist es nicht nötig, weiter darauf Rücksicht zu nehmen. Neuestens hat jedoch K. Holl in seinem Amphilochius (1904) S. 245 A. 1 erklärt, daß Funks Abhandlung mit ihrem neuen Resultat noch nicht als abschließend betrachtet werden könne, indem das, was Psb. mit Did. gemeinsam habe, noch mehreren andern zukomme, während da, wo Psb. zweifellos Eigenes biete, sein Sprachgebrauch bestimmt von dem des Did. abweicht. Doch dürfte das Fehlen des Ausdrucks *τρόπος τῆς ὑπάρξεως*, der sich wohl bei Psb. (MG 29, 681 A und 685 A) findet, nicht aber bei Did., noch nicht genügen, um die These Funks zu erschüttern. Did. kennt immerhin die verwandten Ausdrücke *τρόπος γεννήσεως καὶ ἐκπορεύσεως* (de trin. II, 1 S. 448 C vgl. I, 9 S. 281 B), *αἰτία τῆς ὑπάρξεως* (I, 9 S. 289 A) und *ἡ πατρικὴ συνύπαρξις* (II, 12 S. 673 C). Dabei ist doch nach den Ausführungen Funks, deren Gediegenheit auch Holl ausdrücklich anerkennt, die Übereinstimmung zwischen Psb. und Did. in formeller und sachlicher Beziehung so groß, daß dieselbe nur durch die direkte Abhängigkeit oder durch den gemeinsamen Ursprung von Psb. und den Did.-Schriften erklärt werden kann. Erstere Annahme ist aber wegen der großen Ähnlichkeit zwischen Psb. und den Zitaten aus dem *πρῶτος λόγος* des Did., welche die Identität der beiden Schriften erschließen läßt, und bei der verhältnismäßig frühen Bezeugung von Psb. (vgl. diese Zeitschrift 1901 S. 113 ff.) so gut wie ausgeschlossen. Im übrigen hat auch Funk die Schwierigkeiten seiner Beweisführung nicht verkannt (vgl. Kirchengesch. Abh. u. Unters. II S. 327); diese sind aber durch die ganze Sachlage gegeben und belassen immerhin der These eine relativ große Sicherheit. — An einem andern Ort (Zeitschr. f. Kirchengeschichte 1904 (XXV) S. 380 ff.) hat Holl selbst die bisher Gregor von Nyssa zugeschriebene Schrift »Ad Arium et Sabellium« (MG 45, 1281—1333) Did. zugewiesen. Die Beweisführung ist mit großem Scharfsinn durchgeführt. Bedenken könnte allenfalls die beiderseitige verschiedene Erklärung einiger Schriftstellen hervorrufen, so von I Kor. 15, 28 (adv. Ar. et Sab. 7 S. 1292 C u. de trin. III, 20 S. 893 ff.) u. Joh. 14, 28 (adv. Ar. et Sab. 11 S. 1296 CD u. de trin. I, 17 S. 340 A, I, 36 S. 441 A u. III, 18 S. 883 A). Doch ist dieser Punkt von untergeordneter Bedeutung. Anhangsweise mag hier angefügt werden, daß ich glaube, daß auch die unter den Namen des Athanasius und Maximus

die von Sch. hiefür angeführten Parallelen enthalten zu wenig Charakteriſtiſches, um dieſe Anſicht in aller Beſtimmtheit ausſprechen zu können. So handelt es ſich bei den S. 89 angeführten Parallelen um Anführung einzelner gleicher Schriftſtellen in Verbindung mit ganz allgemeinen Gedanken ohne gemeinſame Beſonderheiten (L. 18 iſt wohl II, 11, 123 und L. 26 II, 1, 2 zu leſen). S. 90 genügt für Ambr. I, 5, 62 der Verweis auf Did. de spir. s. c. 4 (vgl. Sch. S. 73). Die folgenden Parallelſtellen zeigen keine eigentliche Verwandtſchaft. Parallele Ambr. III, 10, 68 = c. Eunom. V (737 D) kommt nicht in Betracht, weil Ambr. I Joh. 5, 8, Did. aber Joh. 3, 5 erklärt. Mehr Ähnlichkeit zeigen c. Eunom. V (720 CD) und II, 10, 101 ff., wo nachgewieſen wird, daß die Berufung in die Kirche bezw. zum Apoſtolat durch alle drei göttlichen Perſonen erfolgt (Sch. anders). Immerhin dürfte die Verweiſung auf Did. de spir. s. c. 23 (1053 B) in Verbindung mit Baſilius de spir. s. 19, 49 genügen, indem dieſe beiden Stellen, nicht aber die in Pſb., auch das Beiſpiel mit Petrus berückſichtigen. Sicher genügt für Ambr. III, 3, 11 ff. Did. de spir. s. c. 20 (vgl. Sch. S. 81) als Parallelſtelle. C. Eunom. V (716 C) aber hat andern Inhalt als Ambr. III, 3, 13. Auch die S. 91 angeführten Parallelen enthalten mit Ausnahme der zwei letzten, von denen nachher noch die Rede ſein wird, keine beſonderen Ähnlichkeiten. So müſſen wir davon abſtehen, Pſb. als direkte Quelle für de spir. s. des Ambr. zu betrachten.

Wie ſteht es aber mit de trin., der gehaltvollſten und

überlieferten 7 Dialoge de trinitate (MG 28, 1115—1338) Did. zugewieſen werden müſſen. Den Beweis für dieſe Aufſtellung werde ich anderswo erbringen. Hier ſoll nur auf die große Ähnlichkeit in Erklärung von Am. 4, 12 f. beim Dialogiſten (III, 26 ff. S. 1244 ff.) einerſeits und bei Did. u. Ambr. (ſ. oben) andererſeits hingewieſen ſein.

umfangreichsten Schrift des Did.? Sch. verweist des öfteren, bes. S. 71—87 auf Ähnlichkeiten zwischen de spir. s. des Ambr. und de trin., erklärt aber S. 87 selbst, daß alle diese Parallelen noch nicht den Beweis ergeben, daß Ambr. auch de trin. als Vorlage benützt habe; die bisher aufgezeigte Übereinstimmung lasse sich auch dadurch erklären, daß Did. seine Schrift vom hl. Geist zum Teil in sein größeres Werk, eben de trin., aufgenommen habe. Dagegen führt er nun S. 87 f. eine andere Parallele an, welche ihm den Schluß zu erlauben scheint, daß Ambr. auch de trin. gekannt, näherhin bei Abfassung von de spir. s. benützt hat. Die betr. Stellen stehen bei Did. II, 6, 20 und 22 (nicht II, 20 u. 22) und Ambr. I, 14. Allein das, was beide Stellen miteinander gemeinsam haben, ist wieder exegetisches Gemeingut und kommt nicht über den Grad von Ähnlichkeit hinaus, den auch die andern von Sch. aus de trin. geschöpften Parallelstellen zeigen[1]). Zudem hat Sch. für den Abschnitt des Ambr. S. 38 f. „Athanasius" de trin. et spir. s. c. 18 als Vorlage erwiesen, und eine Nachprüfung bestätigt die Richtigkeit dieses Verhältnisses. Immerhin können noch weitere Ähnlichkeiten zwischen Did. de trin. und Ambr. de spir. s. hervorgehoben werden. So sind u. a.

1) Sch. sagt, daß Did. a. a. O. dem hl. Geist die Attribute *πῦρ* und *φῶς* beilege. Aber der Zusammenhang läßt klar erkennen, daß Did. das Attribut *φῶς* auf den Vater und im Anschluß daran *αὐγή* auf den Sohn bezieht, so wie auch Ambr. unter der lux den Vater und unter dem splendor den Sohn versteht. Das Weitere, was Sch. im Anschluß an die Parallelstelle aus de trin. bezüglich des Verweises auf den *πρῶτος λόγος* ausführt, ist nicht recht verständlich. Ähnlich äußert er S. 82, daß der Verweis in de trin. II, 7, 3 (564 C f.) auf ein *πρῶτον βιβλίον* nicht sicher auf c. Eunom. V (richtiger IV u. V, ebenso S. 92 L. 2) zu beziehen sei. Eine solche Bezugnahme hat aber noch niemand behauptet, sondern man versteht unter dem *πρῶτον βιβλίον* in den betr. Zitaten des Did. allgemein das erste Buch von de trin.; vgl. Funk a. a. O. S. 318 f. Auf S. 44 L. 13 bei Sch. ist natürlich statt Basilius Didymus zu lesen. Andere Errata s. Theol. Revue a. a. O.

folgende Parallelen beachtenswert.

1) Die Exegeſe von I Kor. 14, 24 f. in de trin. II, 10 (640 B) und Ambr. III, 18, 143. Vgl. Baſilius de spir. s. 16, 37 (133 A).

2) Die Erklärung von I Theſſ. 3, 12 f. und II Theſſ. 3, 5 in de trin. II, 10 (640 C) und Ambr. III, 14, 94 f. Vgl. Baſilius de spir. s. 21, 52 (164 f.). Man achte beſonders auf die beiderſeits im Anſchluß an das erſte Zitat geſtellte Frage:

Did.: *Ποῖος οὖν κύριος ὁ πλεονάζων καὶ στηρίζων ἐν ἁγιωσύνῃ ἔμπροσθεν τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ ἢ τὸ ἅγιον πνεῦμα;*

Ambr.: Quis est igitur dominus, qui multiplicet nos et abundare faciat coram deo et patre nostro in adventu domini Jesu?

3) Die Beweisführung mit Iſ. 6, 1 ff., Apg. 28, 25 f. und Joh. 12, 37 ff. in de trin. I, 19 (364 ff. vgl. II, 11 (657 B) und Pſb. (721 B)) und Ambr. III, 21, 159—161 und 22, 165 f. Vgl. „Athanaſius" de trin. et spir. s. c. 16.

4) Die Widerlegung des Einwandes, welchen die Gegner mit Joh. 4, 24 gegen die Gottheit des Geiſtes erheben, in de trin. II, 10 (641 f.) und II, 21 (741 vgl. Sch. S. 94 f.) und Ambr. III, 11, 69—73.

5) Bei der Erklärung von Am. 4, 12 f. der gemeinſame Hinweis auf die Wortfolge in der Prophetenſtelle und die beiderſeitige Bezugnahme auf Matth. 3, 17, in de trin. III, 31, 952 C und 956 A und Ambr. II, 6, 50 und 57.

Aber auch dieſe Parallelen laſſen eine direkte Benützung von de trin. durch Ambr. nicht ſicher erkennen. Vielmehr macht eine nähere Vergleichung der obigen zweiten Parallele es nicht unwahrſcheinlich, daß auch Did. in de trin., ebenſo wie Ambr. die Schrift des Baſilius gekannt und benützt hat. Dann würden ſich die gefundenen Ähnlichkeiten zwiſchen Did.

de trin. und Ambr. leicht anders erklären. Doch bedarf diese Frage noch genauerer Untersuchung.

Noch ein anderer Punkt spricht gegen die Benützung von de trin. durch Ambr. in de spir. s., nämlich die Abfassungszeit der beiden Schriften. Die Ambr.-Schrift ist nach den Andeutungen des Prologs (n. 17 f. S. 708) im J. 381 abgefaßt, wahrscheinlich um Ostern d. J. [1]). Sch. erklärt S. 6 noch genauer, daß die Schrift wohl vor Ostern d. J. 381 begonnen worden sei. Den Grund hiefür findet er in dem Prolog der Schrift, den er aber, wie schon P. v. Schanz in seiner Besprechung hervorhebt [2]), mißverstanden hat. Vielmehr führt der Prolog auf jenes Datum, welches Rauschen aufgestellt hat. Auch für die Abfassung von de trin. des Did. gibt Sch. ein genaues Datum bezw. läßt er dasselbe vermuten. S. 70 A. 1 bemerkt er nämlich, daß dasselbe jedenfalls nicht vor 380 verfaßt sei, und S. 77 erklärt er, daß de trin. nicht viel vor de spir. s. des Ambr. fertig geworden sei. Darnach würden also als Abfassungszeit für de trin. die Jahre 380 und 381 übrig bleiben, und wenn wir die Bemerkung Sch.s in seinem späteren Artikel: Lateinische Parallelen zu Didymus (Röm. Quartalschrift 1902 S. 242) als Ergänzung hiezu fassen, nur das Jahr 380. Allein diese Datierung bleibt mehr oder weniger bloße Vermutung Sch.s, die von der Voraussetzung ausgeht, daß Ambr. in de spir. s. die Did.-Schrift benützt hat. Vielmehr müssen die entscheidenden Gründe für die Datierung von de trin. aus der Schrift selber geschöpft werden. Auf jeden Fall muß de trin. nach 378 angesetzt werden. Denn

1) S. Rauschen, Jahrbücher d. christl. Kirche 1897 S. 110 A. 6. Vgl. M. Ihm, Studia Ambrosiana 1889 S. 33 und M. Schanz, Gesch. d. röm. Literatur IV (1904) S. 316.

2) S. oben S. 372. A. 1. Zum Prolog vgl. noch Ambr., Exhort. virg. 7, 42 (348 D): Venit paschae dies, in toto orbe baptismi sacramenta celebrantur.

III, 22 (920 B) wird Basilius d. Gr. bereits zu den Toten gerechnet († 1. Jan. 379). Höchst wahrscheinlich ist sodann das Werk erst nach dem Konzil von Konstantinopel (381) entstanden [1]). Denn Did. bekämpft hier im Gegensatz zu Psb. und de spir. s. die Macedonianer als ein geschlossene Partei mit ausgesprochen häretischem Charakter: Macedonius und seine Anhänger, die „Macedonianer", werden oft genannt und als erklärte Häretiker behandelt [2]). Selbst Stellen aus ihren polemischen Schriften werden zitiert und widerlegt [3]). Ist aber de trin. erst nach 381 entstanden, dann kann von einer Benützung des Werkes durch Ambr. bei Abfassung von de spir. s. keine Rede sein [4]).

Wurden auch im Vorausgehenden die Ausführungen Sch.s in manchen Punkten abgelehnt bzw. richtig gestellt, so soll damit das Verdienst Schermann's in der wichtigen Frage nach der Abhängigkeit des Ambr. von der griechischen Theologie durchaus nicht geschmälert werden. Wer nur ein wenig sich

---

1) Vgl. J. A. Mingarellis Kommentar zu Did. I, 10 (MG 39 S. 155 C) und dessen Note zu de trin. II, 15 (S. 720 n. 48), ebenso Holl in dem zitierten Aufsatz S. 388 f.

2) Im Gegensatz zu den Apollinaristen vgl. III, 8 (S. 849 D) und 10 (S. 857 B).

3) Die Belege hiefür sind zusammengestellt bei Holl a. a. O. Doch bleibt es fraglich, ob Did. S. 461 B auf eine gegnerische Schrift Bezug nimmt. Trotz des „wörtlichen" Zitates kann hier ein mündlich gemachter Einwand der Gegner vorliegen; vgl. den Ausdruck *τοῖς ἀκούουσι*. Dagegen ist noch auf II, 8 (604 D ff.) zu verweisen, wo Did. gegnerische Dialoge erwähnt und eine Stelle aus solchen anführt. Die S. 645 ff. zitierten Stellen verraten keine derartige dialogische Form und müssen darum einer andern macedonianischen Schrift, die Did. ebenfalls in Händen hatte, entnommen sein.

4) Aber wenn auch de trin. vor 381 entstanden wäre, so spricht immerhin die andere Art, wie Ambr. in de spir. s. die gegnerische Lehre über den hl. Geist bekämpft — er nennt Macedonius und seine Partei gar nicht — ebenfalls gegen Sch.s These.

mit der Erforschung der Quellen für die Väterschriften abgegeben hat, wird die Mühe und Arbeit zu würdigen wissen, welche Sch.s Untersuchung voraussetzt. Trotz der gemachten Ausstellungen bleibt seine besprochene Arbeit ein schätzenswerter Beitrag für die Wertung der schriftstellerischen Leistungen des Ambr. und, man darf allgemein sagen, für das Verständnis des engen Kontaktes zwischen Orient und Okzident im 4. und 5. Jahrhundert[1]).

3.

Die formelle Seite der Neukodifikation des kanonischen Rechts.

Von Prof. Dr. Sägmüller.

Seit Klemens V 1314 hat keine offizielle Kodifikation des gemeinen Kirchenrechtes mehr stattgefunden. Daß aber ein schreiendes Bedürfnis hiezu vorliege, haben, abgesehen von vereinzelten Stimmen schon auf dem Tridentinum[2]), verschiedene Mitglieder des Episkopats in den Vorverhandlungen über Berufung eines allgemeinen Konzils seit 1864[3]) und dann namentlich während des Vatikanischen Konzils selbst auf das bestimmteste erklärt. Als Gründe hiefür machten sie unter

1) Prof. Holls Besprechung der Arbeit Schermanns in der Deutschen Literaturzeitung 1905, Sp. 14 ff. ist erst nach Abgabe des vorstehenden Aufsatzes bei der Redaktion dieser Zeitschrift erschienen.

2) So der Erzbischof von Sens. A. Theiner, Acta genuina ss. Concilii Tridentini. II (1874), 654. Auf eine ähnliche Forderung seitens des Königs von Portugal macht aufmerksam Th. Granderath, Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum. Collectio Lacensis. VII (1890), 840[1].

3) Collectio Lacensis. VII, 1020. Vgl. H. Lämmer, Zur Kodifikation d. kanon. Rechts. 1899. 49 f.

anderem geltend die faſt unbezwingbare, unüberſichtliche Maſſe des kirchlichen Rechtsſtoffes[1]), die zahlreichen veralteten Geſetze[2]), die vielen Zweifel über das noch geltende Recht[3]), die häufigen Lücken im kirchlichen Recht[4]). Nach Vertagung des Konzils haben eine Reihe von Kanoniſten privatim Kodifikationsverſuche des geltenden kirchlichen Rechtes angeſtellt und dieſen Verſuchen mit den angeführten Gründen faſt gleichlautende Darlegungen über das Bedürfnis nach einem neuen Corpus juris canonici vorangeſchickt[5]). Nicht weniger wurde ein ſolches Bedürfnis in verſchiedenen Hand- und Lehrbüchern des Kirchenrechts anerkannt[6]). Ein ſtehendes Thema auch bildete die Neukodifikation des kirchlichen Rechtes auf den internationalen katholiſchen Kongreſſen[7]). Auch in den Zeitſchriften und Zeitungen wurde das Thema

1) Coll. Lac. VII, 825. 840. 879.

2) Coll. Lac. VII, 826. 840. 874. 879. 882.

3) Coll. Lac. VII, 826. 840.

4) Coll. Lac. VII, 826. 840. Vgl. Lämmer, Zur Kodifikation u. ſ. w. 97 ff. und Th. Granderath = K. Kirch, Geſchichte d. vatikan. Konzils. 1903. I, 434 ff.

5) So G. de Luiſe, E. Colomiatti, A. Pillet, H. M. Pezzani, F. Deshayes. Vgl. Lämmer, Zur Kodifikation u. ſ. w. 160 ff. Neueſtens kommt hinzu: F. Russo, Juris canonici codex vigens, sive legum ecclesiasticarum novissima collectio. 1905 ff.

6) R. Scherer, Handbuch d. Kirchenrechts. I (1886), 275. F. X. Wernz, Jus decretalium. I (1898), 346. J. B. Sägmüller, Lehrbuch d. kath. Kirchenrechts. 1904. 138. Vgl. Lämmer, Zur Kodifikation u. ſ. w. 214.

7) Turinaz (Biſch. v. Nancy), De l'étude et de la pratique du droit canonique en France à l'heure présente. Note lue à la section des sciences juridiques et sociales du Congrès scientifique international des catholiques. Paris 1891. A. Pillet, De la codification du droit canonique. Compte rendu du Congrès intern. d. cathol. Fribourg 1897. Sect. IV, p. 319 ff. Iſt ein Reſume aus einem längeren Artikel in der Revue des sciences ecclésiastiques 1897. Vgl. Lämmer, Zur Kodifikation u. ſ. w. 194 ff. J. Hollweck, Die Kodifikation d. kanon. Rechts. Akten d. 5. internat. Kongreſſes kath. Gelehrten z. München. 1900. 258 f.

bezw. die Reviſion des kanoniſchen Rechts von Sachverſtändigen behandelt[1]).

So allgemein alſo das Bedürfnis anerkannt wurde, ſo übereinſtimmend wurde aber auch die Schwierigkeit ſolcher Neukodifikation hervorgehoben. Die Schwierigkeiten lägen viel weniger auf dem Gebiete des inneren[2]) Kirchenrechts, als auf dem des äußeren, auf dem Rayon, wo die katholiſche Kirche an die Staaten und an die anderen Religionsgeſellſchaften angrenze, oder, wie andere unterſcheiden, weniger im privaten als im öffentlichen Kirchenrecht[3]). Es ſei überaus ſchwer, allgemein giltige Rechtsſätze zu ſtatuieren über das Verhältnis von Kirche und Staat, über die Materien, welche in den verſchiedenen Konkordaten geregelt wurden, kirchengeſetzliche Stellung zu nehmen gegenüber den modernen Geſetzbüchern über bürgerliches Recht und Strafrecht[4]).

Allein trotz dieſer Schwierigkeiten hat wie bemerkt eine Reihe

1) Literariſche Beilage d. Köln. Volkszeitung 11. Dez. 1902, Nr. 50. Beil. d. Augsburger Poſtzeitung 25. Jan. 1903, Nr. 5 und 21. Febr. 1903, Nr. 10. Paſtor bonus Nr. 11, 1903. Salzburger Kath. Kirchenzeitung Nr. 6, 1904. Vgl. Archiv f. kath. Kirchenrecht. LXXXIV (1904), 165 ff.

2) Ich halte dieſe Unterſcheidung für berechtigt trotz der Ausſtellungen von H. Singer im Staatslexikon². III, 551.

3) Streng genommen iſt dieſe Einteilung, ſo gebräuchlich ſie iſt, unrichtig. Vgl. mein Lehrb. d. kath. Kirchenrechts. 8.

4) Lämmer, Zur Kodifikation u. ſ. w. 55. 181 f. 214. Olivi auf d. Münchn. Gelehrtenkongreß. 1900. Vgl. Akten 259. A. Boudinhon, Comment sont nommés les évêques? Revue du clergé français. 1 avril 1902, p. 225 f. F. Fleiner, Über d. Entwicklung d. kath. Kirchenrechts im 19. Jahrhundert. 1902. 28. Sägmüller, Lehrb. d. kath. Kirchenrechts. 138. — Das wird auch neueſtens wieder betont z. B. von Boudinhon, De la codification du droit canonique. Canoniste contemporain. XXVIII (1905), 81. Viel zu leicht nimmt das C. Calisse, La codificazione del diritto canonico. Rivista internazionale di science sociali e discipline ausiliarie. XXXV (1904), 351.

von Kanoniſten den Verſuch gemacht, das heute geltende gemeine Kirchenrecht ganz oder teilweiſe zu kodifizieren [1]).

Mit dieſen privaten Beſtrebungen liefen parallel offizielle Kodifikationen für einige Gebiete des Kirchenrechts, ſo die der kirchlichen Zenſuren durch Pius IX in der Bulle „Apostolicae sedis moderationi“ vom 12. Oktober 1869, die Geſetzgebung über Veröffentlichung und Zenſur der Bücher durch Leo XIII in der Konſtitution „Officiorum ac munerum“ vom 25. Januar 1897, die Aufſtellung von Normen für die religiöſen Genoſſenſchaften mit einfachen Gelübden in der Konſtitution Leos XIII „Conditae a Christo“ vom 8. Dezember 1900. Dazu können noch angeführt werden die Instructio S. Congregationis Episcoporum et Regularium pro ecclesiasticis curiis quoad modum procedendi oeconomice in causis disciplinaribus et criminalibus clericorum vom 11. Juni 1880 und das Dekret der Congregatio Concilii vom 11. Mai 1904 De observandis et evitandis in missarum manualium satisfactione [2]).

Allen Bedenken aber über die Notwendigkeit und Möglichkeit der Neukodifikation des kanoniſchen Rechts hat Papſt Pius X ein Ende gemacht durch ſein Motuproprio De ecclesiae legibus in unum redigendis vom 25. März 1904, beginnend „Arduum sane munus“. Als Gründe für die Neukodifikation führt er an die weiten und umfangreichen Sammlungen, die vielen veralteten oder ſchwer durchzuführenden Geſetze, die

1) Vgl. S. 402, A. 5. An partiellen Verſuchen ſind zu erwähnen: G. Péries, Code de procédure canonique dans les causes matrimoniales. Extrait du Canoniste contemporain. 1894. J. Hollweck, Die kirchl. Strafgeſetze. 1899. Von Péries erſchien als Sonderabdruck aus dem Journal du droit canon et de la jurisprudence canonique 1892 eine Studie: Le droit canonique et les besoins actuels de l'église. Lämmer, Zur Kodifikation u. ſ. w. 178 ff.

2) Die Verdienſte Leos XIII um das Kirchenrecht ſchildert Segeſſer, Leo XIII u. d. Kirchenrecht. Archiv f. kath. Kirchenrecht. LXXXIII (1903), 381 ff.

Ungewißheit in der Theorie und Praxis des kanonischen Rechts. Die Hauptstelle aber lautet: „At illustres ecclesiae praesules iique non pauci etiam e S. R. E. cardinalibus magnopere flagitarunt, ut universae ecclesiae leges ad haec usque tempora editae lucido ordine digestae, in unum colligerentur, amotis inde quae abrogatae essent aut obsoletae, aliis, ubi opus fuerit, ad nostrorum temporum condicionem propriis aptatis; quod idem plures in Vaticano Concilio antistites postularunt. Haec nos iusta sane vota probantes ac libenter excipientes consilium cepimus eadem in rem tandem deducendi". Kodifikation und Revision des Kirchenrechts also will der Papst. Zur Durchführung der gewaltigen Aufgabe [1]) setzte er eine Kardinalkommission ein, welche sich Konsultoren beigesellen sollte. Auch die Beihilfe der Bischöfe wurde aufgerufen. In einem Schreiben auch vom 25. März an die Bischöfe teilte der Kardinalstaatssekretär die erste Liste der von den Kardinälen gewählten Konsultoren mit und gab näherhin an, worin die Mitwirkung der Bischöfe bestehen sollte. Nach Provinzen sollten sie kundgeben, worin Änderungen des kirchlichen Rechts erfolgen sollten. Sodann könnten sie einen Konsultor nach Rom schicken, oder einen dort befindlichen mit der Äußerung ihrer Wünsche beauftragen, oder diese durch einen Korrespondenten der Kommission übermitteln. Nachdem unterdessen die Liste der in Rom befindlichen Konsultoren noch vervollständigt worden war, schickte der Sekretär der Kardinalkommission, Monsignore Erzbischof Gasparri, am 6. April 1904 ein Schreiben an die katholischen Universitäten bezw. katholischen Fakultäten, in welchem er sich die Hilfe der dortigen Professoren des kanonischen Rechtes erbat. Sie sollten angeben, über welche Materien sie einen Entwurf fertigen wollten. Darauf

1) Der Papst selbst sagt: „Cuius coepti Nos minime fugit, quanta sit amplitudo et moles".

würde ihnen noch genauere Instruktion zukommen. Zugleich gab der Sekretär Nachricht über das System im ganzen und die Form im einzelnen. Darnach soll das neue Corpus juris canonici nach einem allgemeinen Teil mit den Titeln: De summa Trinitate et fide catholica, De constitutionibus, De consuetudine, De rescriptis wie das alte Corpus in fünf Bücher zerfallen, handelnd: De personis, De sacramentis, de rebus et locis sacris, De delictis et poenis, De iudiciis. Jedes Buch wieder soll Titel enthalten und jeder Titel Kanonen oder Artikel nach Art der modernen Gesetzbücher, für welche Kanonen soweit sie aus neueren, nicht in den Sammlungen des Corpus juris canonici enthaltenen Dokumenten entnommen sind, eine eigene Sammlung der Dokumente angelegt werden soll. Die so entstandenen Entwürfe sind dann den römischen Konsultoren unter Vorsitz des Sekretärs zur Diskussion vorzulegen. Hernach kommen sie an die Kardinalkommission, zuletzt an den Papst [1]).

So will denn, wie bemerkt, Pius X zweierlei: Kodifikation und Revision des kanonischen Rechtes. Wie zu erwarten war, ist bereits eine kleine Literatur darüber entstanden [2]). In

1) Die amtlichen Stücke siehe im Archiv f. kath. Kirchenrecht. LXXXIV (1904), 347 ff. 576 ff. Das Schreiben vom 6. April 1904 im Canoniste contemporain. XXVII (1904), 692 f.

2) X., Sulla codificazione del diritto canonico. Rassegna giuridica ecclesiastica. II (1904), 273 ff. E. M. Pezzani, Pensieri sulla codificazione del diritto canonico. Estratto dal „Consulente ecclesiastico". Febbraio-Marzo. 1904. U. Lampert, Die Bedeutung u. d. Ausführung d. Motuproprio »Arduum sane munus« über d. Kodifikation d. kanon. Rechts. Schweizerische Kirchenzeitung. 1904. Nr. 20. H. Quilliet, La codification du droit canonique. Revue des sciences ecclésiastiques. N. S. IX (1904), 539 ff. L. Choupin, La codification du droit canonique. Études de la Compagnie de Jésus. 20 juillet 1904. J. B. Ferreres, La codificacion del derecho canonico decretada por Pius X. Razón y Fe. IX (1904), 224 ff. C. Calisse, La codificazione del diritto canonico. Rivista internazionale di scienze

ihr wird, entsprechend den schon auf dem Vatikanum gestellten Forderungen [1]), mehr das Was der Neukodifikation als das Wie, mehr das Materielle als das Formelle derselben in Betracht gezogen. Es fehlte damals fürwahr nicht an zum Teil tief einschneidenden Wünschen und Forderungen, wozu jetzt noch die neueren der Bischöfe des katholischen Erdkreises und der sämtlichen Konsultoren kommen werden, abgesehen von den vielen, zum Teil von vornherein unrealisierten Wünschen und Erwartungen, die sonst noch bezüglich des neuen Corpus juris canonici werden gehegt und geäußert werden. Daß dieses Verfahren, so den Inhalt des neuen kirchlichen Gesetzbuches zu gewinnen, nicht unrichtig ist, mögen folgende Worte eines Gelehrten beweisen, der über die Kunst der Gesetzgebung viel nachgedacht hat. „Vielleicht wäre es bei einem neuen Gesetzgebungswerk am besten, zunächst, soweit es möglich ist, die inhaltlichen Hauptfragen des Gesetzes rein für sich und ohne Rücksicht auf die etwaige technische Form der künftigen Rechtssätze zur öffentlichen Erörterung zu stellen. An diesen inhaltlichen Fragen ist das ganze Volk unmittelbar interessiert und auch befähigt, mitzuarbeiten. Erst wenn diese Entscheidung inhaltlich gefunden wäre, würde die weitere Aufgabe entstehen, sie technisch in ein einheitliches Gesetz zu fassen.“ [2]) Abgesehen von der Mitwirkung des Volkes, das im Kirchenrecht jeden-

---

sociali e discipline ausiliarie. XXXV (1904) 346 ff. N. Hilling, Zur Kodifikation d. kirchl. Rechts. Der kath. Seelsorger. XVI (1904), 291 ff. J. Haring, Zur Kodifikation d. kan. Rechts. Literarischer Anzeiger. 15. Okt. 1904. A. Boudinhon, De la codification du droit canonique. Canoniste contemporain. XXVII (1904), 641 ff.

1) Die auf dem Vatikanum gestellten Forderungen habe ich zum Teil in meinem Lehrb. d. kath. Kirchenrechts je am betreffenden Orte verzeichnet; vgl. Register: Synoden, allgemeine; Vatikanum. Vgl. auch Ferreres, La codificacion etc. Razón y Fe. IX, 366 f.

2) E. Zitelmann, Die Kunst d. Gesetzgebung. 1904. 6.

falls nicht mit irgend welcher Autorität auftreten kann, ist das auch für die kirchliche Gesetzgebung richtig.

Viel weniger ist in der angeführten Literatur wiederum wohl nach dem Beispiel auf dem Vatikanum das Wie der Neukodifikation oder die formelle Seite derselben in das Auge gefaßt worden. Und doch kann über die Wichtigkeit auch dieses Moments in der Neuredaktion des kirchlichen Rechts nicht der geringste Zweifel bestehen. Auch hier wieder möchten wir uns berufen auf Worte des soeben angeführten Gelehrten: „Wann das Gesetz einmal fertig dasteht, muß es aus sich selbst heraus ausgelegt werden; die Absichten, die den einzelnen Verfasser des Gesetztextes bei der Wahl und Stellung seiner Worte geleitet haben, bleiben, wenn sie sich aus dem Gesetz selbst nicht ergeben, belanglos und umgekehrt, der Text, so wie er da steht, kann, eben weil er rein aus sich selbst heraus zu erklären ist, einen Sinn ergeben, der dann Recht ist, ohne Rücksicht darauf, ob der Verfasser des Gesetzes ihn wirklich gewollt hat oder nicht. Die kleinste Falte der Wortfügung mag zu den wichtigsten Folgerungen Anlaß geben und aus jeder Unklarheit oder auch nur Unsicherheit der Stilisierung kann ein Heer von Prozessen erwachsen. Nur wer einmal selbst versucht hat, einen gegebenen rechtlichen Gedanken gesetzgeberisch zu formulieren, ahnt, wie schwierig die Kunst ist die hier geübt werden soll.“ [1])

So möchten wir denn im folgenden einiges bemerken zur Systematisierung des neuen Corpus iuris canonici und zur Formulierung seiner einzelnen Gesetze.

Das in den offiziellen Bestandteilen des Corpus iuris canonici durchgeführte System wird bekanntlich umschrieben durch den Memorialvers: Judex, iudicium, clerus, sponsalia, crimen. Dasselbe rührt her von Bernhard von Pavia, der es in seinem Breviarium extravagantium, der sogenannten

1) Zitelmann a. a. O. 14 f.

Compilatio prima, zuerſt zur Anwendung brachte [1]). Daß Bernhard hiebei weniger aus dem Weſen und Inhalt des Kirchenrechts heraus vorgieng, als vielmehr nach dem Muſter des römiſchen Rechts iſt klar. Sicher hat ihm darin das Inſtitutionenſyſtem Juſtinians vorgeſchwebt: „Omne autem ius, quo utimur, vel ad personas pertinet, vel ad res, vel ad actiones“ [2]). Daß ihm auch die Pandekten im ganzen und im einzelnen Muſter zur Syſtematiſierung lieferten iſt ebenſo ſicher. Hier wie dort die „libri terribiles“ bezw. der „liber terribilis“ am Schluß. Die beiden letzten Titel und ihre Stellung entſprechen den beiden letzten der Pandekten. Auch aus dem Codex ſind manche Titel herübergenommen [3]). Man kann an dieſem Syſtem das eine oder andere ausſetzen. So möchte man das zunächſt über den Klerus handelnde dritte Buch an erſter Stelle ſehen, das de iudiciis handelnde zweite als viertes vor das fünfte (vom kirchlichen Strafrechte) ſtellen. Aber im weſentlichen iſt die auf der Einteilung: personae, res, actiones baſierte Syſtematiſierung richtig.

Was ſodann die Formulierung der einzelnen Geſetze in den offiziellen Beſtandteilen des Corpus iuris canonici betrifft, ſo iſt dieſelbe abhängig von der Entwicklung der päpſtlichen Geſetzgebung überhaupt. Frühe ſchon fingen die Päpſte an, ihre Anordnungen auch für einzelne Fälle als für alle derartigen Verhältniſſe und die ganze Kirche geltend anzuſehen [4]).

1) Über das Syſtem bei Gratian J. F. Schulte, Geſchichte d. Quellen und Literatur d. kanon. Rechts. I (1875), 49 ff.

2) § 12 J. de iure naturali, gentium et civili I, 20. Darauf weiſt ſchon Vinzenz von Beauvais hin in ſeinem Speculum doctrinale. L. VII, c. 49.

3) G. Phillips, Kirchenrecht IV (1851), 219 ff. Schulte, Geſch. d. Quellen u. ſ. w. I, 80. Über ſpielende Deutungen der Gloſſatoren, die in den fünf Büchern eine Parallele zu den fünf Sinnen ſahen, Phillips a. a. O. S. 222.

4) Phillips a. a. O. III (1850), 616 ff. P. Hinſchius, Das

Und in diesem Sinne wurden dieselben, die epistolae decretales, die Dekretalen [1]), in die Kanonensammlungen aufgenommen, so zuerst von Dionysius Exiguus [2]). Daß die Päpste hiebei in etwas dem Beispiel der römischen Kaiser folgten, darüber kann kein Zweifel sein [3]). So erhielten denn auch die Verfasser der offiziellen Gesetzessammlungen von den Päpsten Gregor IX [4]) und Bonifaz VIII [5]), ganz so wie Tribunian dereinstens von Justinian [6]), den Auftrag, sowohl von vornherein für die ganze Kirche erlassene Gesetze, Konstitutionen, als für einzelne Fälle ergangene Erlasse, Dekretalen, zu sammeln und wurden dann auch letztere von diesen Päpsten ohne jeden Unterschied in ihren Publikationsbullen zu den betreffenden Sammlungen als allgemein giltige Gesetze publiziert. Immerhin war von Bonifaz VIII an die Redaktoren die Weisung ergangen, Dekretalen, welche für rein vorübergehende Verhältnisse erlassen worden waren (temporales), ganz auszuscheiden [7]). Auch tritt im Liber sextus selbst in jenen Fällen, wo das Original einen bestimmten Fall im Auge hatte und auf diesen ein bestimmter

---

Kirchenrecht d. Kath. u. Protest. in Deutschl. III (1883), 682 f.

1) Über die Bezeichnung: Phillips a. a. O. III, 629 f.; Schulte, Das kath. Kirchenrecht. I (1860), 62 ff.; Gesch. d. Quellen u. s. w. I, 42; II, 9.; Hinschius a. a. O. III, 781 f.

2) Maaßen, Geschichte d. Quellen u. Lit. d. kanon. Rechts. I (1870), 227. Schulte, Gesch. d. Quellen u. s. w. I, 86, 97 [7], 100 [18].

3) Sägmüller, Die Idee von d. Kirche als imperium Romanum im kanon. Recht. Theol. Qschft. LXXX (1898), 67 f. Vgl. noch H. Steinacker, Die Deusdedithandschrift (Cod. Vat. 3833). Mitteilungen d. Inst. f. österr. Geschichtsforschung. Ergänzungsband VI (1901), 116; Über d. älteste päpstl. Registerwesen. Mitteil. d. Inst. f. österr. Geschichtsf. XXIII (1902), 1 ff.; Über d. Zusammenhang zwischen antikem u. mittelalterl. Registerwesen. Wiener Studien. XXIV (1903), 301 ff.

4) „Rex pacificus“ v. 5. Sept. 1234.

5) „Sacrosanctae Romanae“ v. 3. März 1298.

6) „Cordi nobis“ v. 15. Nov. 534.

7) „Sacrosanctae Romanae“.

Rechtssatz angewendet worden war, dieser individuelle Charakter formell nicht mehr hervor. Vielmehr haben die aufgenommenen Dekretalen den Charakter allgemeiner Bestimmungen oder den von Konstitutionen durch die endgiltige Redaktion erlangt. Wo ein päpstliches Gesetz aber schon vorher solch allgemeinen Charakter trug, ist es unverändert in den Liber sextus aufgenommen werden. Man hat also mit wenigen Ausnahmen in dieser Sammlung nur Konstitutionen, welche entweder in legislatorischer Form Rechtssätze aufstellen oder juristische Kontroversen entscheiden. Dagegen ist in der viel umfassenderen und auf das kirchliche Recht viel einflußreicheren Sammlung Gregors IX die Zahl solcher ursprünglich schon allgemein lautenden Kapitel viel geringer. So trägt der Liber sextus ungleich mehr als die Dekretalensammlung Gregors IX den Charakter eines modernen Gesetzbuches an sich[1]).

Folge hievon ist, daß die Gesetzgebung des Corpus iuris canonici nicht weniger als die von ihm imitierte des Corpus iuris civilis[2]) vielfach etwas Kasuistisches an sich trägt, daß

1) Nach den trefflichen Ausführungen von Schulte, Gesch. d. Quellen u. s. w. II (1877), 38 f. In der Publikationsbulle „Quoniam nulla“ v. 25. Okt. 1317 zu den Constitutiones Clementinae ist nur die Rede von Konstitutionen. Von den 106 Kapiteln der Sammlung werden in vielen Ausgaben 60 dem Konzil von Vienne zugeschrieben. Es läßt sich aber nicht mit Sicherheit feststellen, ob diese, oder welche diesem Konzil angehören. Schulte a. a. O. 47. Daß übrigens Schulte bei Beurteilung der Klementinen voreingenommen bewies F. Ehrle, Aus den Akten d. Vienner Konzils. Archiv f. Literatur- u. Kirchengeschichte d. MAs. IV (1888), 448 ff.

2) „Die Gesetze (d. röm. Kaiser) werden meistens durch einen konkreten Fall veranlaßt und man vermag dann nicht die allgemeine Bestimmung von dessen Gepräge loszureißen und selbständig zu bilden, ebensowenig neben dem bezweckten faktischen Erfolge auch die technische Form ins Auge zu fassen. Die Gesetze sind daher breit und schwülstig in den faktischen Elementen, ungenau, unklar und beschränkt in den juristischen Gedanken.“ Enzyklopädie d. Rechtswissenschaft, begründet v. F. v. Holtzendorff, hgg. v. J. Kohler[6]. I (1904), 149.

das einzelne Gesetz auch nur einen einzelnen Fall zur Entscheidung bringt. Da ist es dann für den kirchlichen Richter und den Lehrer des kirchlichen Rechtes notwendig, für jeden einzelnen Fall ein einschlägiges Gesetz nachzusuchen. Da er aber bei der Reichhaltigkeit und Verschiedenheit der Fälle des praktischen Lebens keineswegs für alle Casus Gesetze vorfinden kann, so sieht er sich genötigt, vielfach mit der Analogie zu operieren, oder aus den gegebenen gesetzlichen Einzelentscheidungen ein allgemeines Gesetz zu abstrahieren, was alles nicht ohne viele Schwierigkeiten und Kontroversen abgeht[1]).

Doch darf man nicht glauben, daß Juristen wie Raymund von Pennaforte und Gregor IX sich dieses Mißstandes nicht bewußt geworden seien. Vielmehr erließ der Papst da, wo sich aus den Spezialgesetzen eine allgemeine Regel nicht leicht gewinnen ließ, wohl auf Bitten von Raymund eine Reihe von Konstitutionen, welche wesentlich den Zweck hatten, leitende Prinzipien zu schaffen. Vielleicht hat Raymund auch selbst solche Gesetze gemacht. Kenntlich sind sie im allgemeinen daran, daß sie nur die Inskription: Gregorius IX ohne weitere Adresse haben, während die anderen Dekretalen gewöhnlich die Adresse, an die sie ursprünglich gerichtet waren, noch tragen. Allein ihre Zahl läßt sich aus den von Gregor IX selber herstammenden 195 Dekretalen nicht bestimmt fixieren. Während deren nämlich Phillips 61 zählt[2]), sagt Schulte richtig, daß sich ihre Ziffer nicht genau feststellen lasse[3]). Ein klassisches Beispiel für eine solche prinzipielle Konstitution ist c. 11, X de consuetudine I, 4. Bereits hatte Raymund 10 capita

1) Boudinhon, De la codification etc. Canoniste contemporain. XXVIII (1905), 20. 22. — Schon Montesquieu bezeichnete eine solche Art von Gesetzgebung als eine schlechte. Esprit des lois. L. XXIX, c. 17.

2) Kirchenrecht. IV, 286 f.

3) Gesch. d. Quellen u. s. w. II, 11. Ein von mir gemachter Versuch zu solcher Fixierung führte auch zu keinem sichern Resultat.

zusammengebracht, welche über das Gewohnheitsrecht und auch über Gewohnheitsrecht contra legem handelten[1]). Aber er mochte doch noch im Zweifel sein, ob so der allgemeine Satz, daß es in der Kirche auch Gewohnheitsrecht contra legem gebe, genügend erhärtet sei. So wandte er sich denn an Gregor IX um ein ganz allgemeines Gesetz hierüber. Und der Papst erklärte: „Quum tanto sint graviora peccata, quanto diutius infelicem animam detinent alligatam, nemo sanae mentis intelligit, naturali iuri, cuius transgressio periculum salutis inducit, quacunque consuetudine, quae dicenda est verius in hac parte corruptela, posse aliquatenus derogari. Licet etiam longaevae consuetudinis non sit vilis auctoritas, non tamen est usque adeo valitura, ut vel iuri positivo debeat praeiudicium generare, nisi fuerit rationabilis et legitime praescripta". Damit war die Möglichkeit der Entstehung von Gewohnheitsrecht auch gegen ein Gesetz unter gewissen Bedingungen ganz allgemein und ohne Bezugnahme auf bestimmte Fälle oder Materien anerkannt. Allgemeine Rechtssätze finden sich sodann auch in verschiedenen Titeln des Corpus iuris canonici so: De servis non ordinandis et eorum manumissione (X 1, 18); De bigamis non ordinandis (X I, 21); Ut lite non contestata non procedatur ad testium receptionem vel ad sententiam definitivam (X II, 6); Ut lite pendente nihil innovetur (X II, 16); Ne sede vacante aliquid innovetur (X III, 9); Ut ecclesiastica beneficia sine diminutione conferantur (X III, 12); Ne clerici vel monachi saecularibus negotiis se immisceant (X III, 50); De simonia et ne aliquid pro spiritualibus exigatur vel promittatur (X V, 3); Ne praelati vices suas vel ecclesias

1) Die Behauptung von Schulte, Das kath. Kirchenrecht. I, 222 ff., daß an den betreffenden Stellen nur von der Verjährung subjektiver Rechte die Rede sei, ist nicht stichhaltig.

sub annuo censu concedant (X V, 4); De magistris et ne aliquid exigatur pro licentia docendi (X V, 4); De rebus ecclesiae non alienandis (in VI^to III, 9)[1]). Eine Reihe anderer allgemeiner Gesetze sind die sogenannten Rechtsregeln (regulae iuris), wie deren Gregor IX im 41. Titel des 5. Buches seiner Dekretalen 11, Bonifaz VIII dem Liber sextus 88, wohl von Dinus Mugellanus herstammend und meist aus dem römischen Recht gewonnen, anfügte. Aber trotz alledem tragen die im Corpus iuris canonici enthaltenen Gesetze vielfach den Charakter des Kasuistischen an sich.

Unter diesen Umständen sind bei der Neukodifikation des kanonischen Rechts Änderungen weniger in der Systematisierung des Corpus iuris canonici als in der Formulierung der einzelnen Gesetze notwendig.

Über die Bedeutung des Systems kann für ein Gesetzbuch kein Zweifel sein. Es trägt nicht nur zum leichteren Gebrauch desselben bei, sondern auch zum richtigen Verständnis des einzelnen Satzes[2]). So haben denn auch die Redaktoren der modernen bürgerlichen Gesetzbücher den größten Nachdruck hierauf gelegt[3]). Und man könnte an eine Systematisierung ähnlicher Art denken. Auf dem Vatikanum selbst haben sich die Bischöfe, so lebhaft auch, wie bemerkt, ihre Forderungen nach Kodifikation des kanonischen Rechtes waren, hierüber so gut wie gar nicht geäußert. Immerhin lehnten die neapolitanischen und unteritalienischen Bischöfe die modernen Gesetzbücher als Vorbilder hierin ab, indem sie bemerkten: „At non expedit quidem, quod ecclesia formam, quae in conficiendis

1) Im Liber X heißt der Titel: De rebus ecclesiae alienandis vel non. Diese im Liber X stehenden Titel kehren in den späteren Sammlungen wieder.

2) R. Mohl, Staatsrecht, Völkerrecht u. Politik. 2. Bd. Politik. 1. Bd. 1862. 446. Zitelmann, Die Kunst der Gesetzgebung. 17.

3) Zusammenstellung d. gutachtl. Äußerungen z. d. Entwurf e. Bürgerlichen Gesetzbuchs. I (1890), 17 ff.

codicibus a nostris iurisconsultis habetur, omnino servet ac tueatur, qui exscindentes tot in sectiunculis leges eo rem deducunt, ut harum vis et robur dispergatur et causa [lateat], cur sancitae fuerunt. Neque saeculi sapientes congerminarent questus, cum ex iis ipsis non desint, qui civilis iuris confectionem perperam certe conflatam, improbare nunquam desistunt“ [1]). Die Franzoſen wünſchten nur eine ſachgemäße Syſtematiſierung [2]). Die privaten Kodifikationsverſuche haben ſich in der Mehrzahl im weſentlichen an die römiſche Inſtitutioneneinteilung: personae, res, actiones und damit doch auch wieder an die kirchliche im Dekretalenrecht: iudex, iudicium, clerus, sponsalia, crimen gehalten. So vor allem Pillet, dann Pezzani und Deshayes [3]). Caliſſe hält auch dafür, daß man die alte Dispoſition beibehalten ſolle. Er macht mit Grund darauf aufmerkſam, daß die modernen weltlichen Geſetzbücher immer nur einen beſtimmten Teil des Rechtes, wie Bürgerliches Recht, Strafrecht u. ſ. w., umfaſſen, daß aber im Corpus iuris canonici öffentliches und privates, bürgerliches und Strafrecht, Verwaltungs- und Prozeßrecht enthalten ſei. Doch ſollte der gemiſchte Inhalt des dritten Buches (clerus) beſſer geſichtet und verteilt werden [4]).

Nach dem obigen Schreiben des Erzbiſchofs Gaspari ſoll das neue Corpus iuris canonici nach einem allgemeinen, das erſte Buch bildenden Teil mit den Titeln: De summa Trinitate et fide catholica, De constitutionibus, De consuetudine, De rescriptis, wie das alte in vier weitere Bücher zerfallen, handelnd: De personis (II), De sacramentis, de rebus et locis sacris (III), De delictis et poenis (IV), De iudiciis (V).

1) Coll. Lac. VII, 826.
2) Coll. Lac. VII, 840.
3) Lämmer, Zur Kodifikation u. ſ. w. 174 ff. 201 f. 183 ff. 189 f.
4) La codificazione etc. Rivista internazionale. XXXV, 153.

Doch sei diese Einteilung noch keine unabänderliche[1]). Wie man sieht, ist auch hier das Institutionensystem gerade so gut als das Dekretalensystem beachtet. Doch wird das bisherige zweite vom Prozeß handelnde Buch das fünfte (De iudiciis). Das bisherige fünfte von den kirchlichen Verbrechen rückt an die vierte Stelle (De delictis et poenis). Das bisherige vierte von der Ehe kommt in das dritte (De sacramentis, de rebus et locis sacris). Und der Inhalt des bisherigen ersten und dritten Buches wird verteilt auf die drei ersten Bücher (Pars generalis, De personis, De sacramentis etc.)[2]). Es weicht schließlich diese neue Systematisierung weniger als die alte ab von der in den modernen Lehr- und Handbüchern des Kirchenrechts gebräuchlichen. Jetzt wird nämlich das Kirchenrecht in der Regel so dargestellt, daß man neben einem grundlegenden Traktat über die Verfassung der Kirche und über ihr Verhältnis zu dem Staate und zu andern Religionsgesellschaften sowie über die materiellen und formellen Quellen des Kirchenrechts die Verfassung und die Verwaltung der Kirche zum Einteilungsprinzip nimmt. Dann bekommt man etwa vier Bücher. Von diesen behandelt das erste das rechtliche Wesen der Kirche und ihr Verhältnis zum Staat, wozu wir freilich im neuen Corpus iuris canonici keine Parallele haben, das zweite die Quellen des Kirchenrechts = L. I, das dritte die Verfassung der Kirche = L. II, das vierte die Verwaltung der Kirche =

1) S. 406.

2) Es mag angezeigt sein mit der neuen Systematisierung des Corpus iuris canonici zu vergleichen die in Wernz, Jus decretalium. 1898 ff. Dort enthält der erste Band die Einleitung; der zweite die Verfassung der Kirche = Lib. I Decret. Greg. IX »Judex«; der dritte die Verwaltung der Kirche = L. III Decr. Greg. IX »Clerus«; der vierte das Eherecht = L. IV Decr. Greg. IX »Sponsalia«; der fünfte die kirchliche Gerichtsbarkeit = L. II Decr. Greg. IX »Judicium«; der sechste das kirchliche Strafrecht = L. V Decr. Greg. IX »Crimen«.

L. III, IV, V. Über Dispositionen und Systematisierungen kann man ja immer verschiedener Meinung sein. Das aber muß man dem neuen System des Kirchenrechts zugestehen, daß es ebensosehr die Pietät gegen die althergebrachte Einteilung des Dekretalenrechts zu wahren, als Rücksicht auf die neueren Bedürfnisse zu nehmen sucht.

Bedeutendere Änderungen als in der Systematisierung des neuen Corpus iuris canonici sind nötig in der Formulierung der einzelnen Gesetze.

In Nachahmung der Gesetzbücher Justinians trugen auch die späteren weltlichen Gesetzessammlungen und Rechtsbücher die kasuistische Form an sich. Noch das vom Ende des 18. Jahrhunderts stammende, sonst so sehr belobte Preußische Landrecht verlor sich in einem übergroßen Detail abgeleiteter und besonderer Rechtsregeln, in einer möglichst erschöpfenden Ausführung der verschiedenartigsten Gestaltungen der Rechtsverhältnisse. Aber alle diese kleinen Regeln waren doch ungenügend, die Mannigfaltigkeit des Lebens zu erschöpfen [1]). Erst der Code Napoléon brach mit der herkömmlichen Form [2]). An Stelle der kasuistischen Regelung trat die prinzipielle, die alle Einzelerscheinungen als Folgerungen in sich enthält [3]). Für alle denkbaren Möglichkeiten eine umfassende Norm zu gewinnen ist das Bestreben bei allen neueren Kodifizierungen des Rechts [4]). An Stelle der Kasuistik im gewöhnlichen Sinn

1) L. Arndts, Die neuesten Versuche deutscher Civilgesetzgebung aus d. Jahre 1853. Gesammelte civilistische Schriften. 1874. 376 f.

2) Daß dem großen Gesetzgeber hiebei die Gesetzgebung des Tridentinums als Muster vorgeschwebt habe kann, nur mit der größten Reserve zugegeben werden. Man denke doch an die Entstehung des Code und die Vorarbeiten dazu. Pezzani, Pensieri sulla codificazione etc. 11¹ ist dieser unhaltbaren Anschauung.

3) Zitelmann, Die Kunst d. Gesetzgebung. 22.

4) Zusammenstellung d. gutachtl. Äußerungen u. s. w. I, 20.

ist abstrakte Kasuistik getreten[1]). Freilich darf man sich der Spezifikation doch nicht ganz entziehen[2]). Als weitere formale Forderungen stellt man auf für ein modernes Gesetzbuch: Präzision und Genauigkeit der begrifflichen Fassung, Kürze und Knappheit des Ausdrucks, Klarheit und Leichtverständlichkeit, ja sogar Volkstümlichkeit der Sprache[3]). Freilich ist es sehr schwer, das alles zu vereinigen, namentlich die beiden Forderungen nach abstrakter Kasuistik und Leichtverständlichkeit, so daß es begreiflich ist, daß von einem großen Rechtsgelehrten der Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung in Frage gestellt werden konnte[4]), freilich mit Unrecht, wie seitdem viele mehr oder weniger gelungene Kodifikationen des profanen Rechts beweisen.

Alle diese formellen Anforderungen nun müssen, soll das neue Corpus iuris canonici nicht hinter den weltlichen Gesetzbüchern zurückstehen, auch an dieses gestellt werden. In ihren auf dem Vatikanum gestellten Postulaten haben sich die Bischöfe über die Formulierung der Gesetze im neuen kirchlichen Rechtsbuch so wenig genauer ausgesprochen als über die Systematisierung. Es genügte ihnen zu sagen, die bisherigen Gesetze sollen, soweit noch brauchbar, gesammelt, soweit unbrauchbar geworden, korrigiert, oder, wo dies nicht möglich oder Gesetze fehlen, neue gegeben werden[5]). Sie haben dem-

1) L. Bendix, Die deutsche Rechtseinheit u. d. zukünftige BGB. f. d. Deutsche Reich. 1896. 99. Freilich liegt hier die Gefahr des allzu Lehrhaften, des Lehrbuchhaften, die Verwechslung von Rechtssatz und Dogma nur zu nahe. Mohl, Politik I 431. O. Wendt, Über d. Sprache d. Gesetze. 1904. 18.

2) Gut darüber Zitelmann a. a. O. 23—30.

3) Zusammenstellung d. gutachtl. Äußerungen u. s. w. I, 24 ff.

4) So F. K. v. Savigny, Vom Berufe unserer Zeit für Gesetzgebung u. Rechtswissenschaft. 1814, gegen A. F. J. Thibaut, Über d. Notwendigkeit e. allgem. bürgerl. Rechts für Deutschland. 1814.

5) Coll. Lac. VII, 826. 840. 874. 879. 882.

gemäß mehr an die hergebrachte kasuistische Formulierung gedacht. So haben sich auch de Luise und Pezzani bei ihrem privaten Kodifikationsversuch ziemlich genau an den Wortlaut der vorhandenen Gesetze angeschlossen [1]). Calisse legt sich die Frage auch vor, ob es nicht angezeigt sei, aus den vorhandenen Gesetzen die einfache Regel zu abstrahieren, abzusehen von den jeweiligen Erwägungen und Motiven aus denen sie hervorgingen und die ihnen früher beigefügt zu werden pflegten, sie so mit den anderen einschlägigen auf eine Linie zu bringen und eine Reihe von starren und farblosen Kanonen oder Artikeln herzustellen. Er entscheidet sich aber dafür, daß die bereits erlassenen Gesetze mehr oder weniger intakt bleiben und ihre alte Physiognomie behalten sollten. So sei der Auslegung größerer Spielraum gewährt und man könnte am Schluß oder sonst am geeigneten Ort daraus gezogene allgemeine Regeln anfügen [2]). Anders Pillet. Er will Artikel nach Art des Code Napoléon, kurz und gut. „Le but de notre code serait d'exprimer la loi ecclésiastique, afin de permettre à tous de la connaître facilement et de l'observer fidèlement." Und: „Dans notre code futur, point de partie exornative dans nos canons et nos articles et, quant aux formules dérogeant à toutes les lois anciennes en ce qu'elles ont de contraire aux articles nouvellement

1) Lämmer, Zur Kodifikation u. s. w. 197. Neuerdings drückt sich Pezzani so aus: „Avendo adunque presenti le costituzioni pontificie, che riguardano le leggi, che si vogliono conservare, si dovrà da esse cavare la legge ora vigente nella Chiesa, ossia togliere dalle costituzioni sudette la parte dispositiva, portarvi quelle modificazioni che altre costituzioni o decisioni della S. Sede vi hanno portato e avuto il testo, togliere da esso le parole superflue o meno appropriate o dubbie o che si prestano ad interpretazioni non conformi all' intenzione del legislatore«. Pensieri sulla codificazione etc. 14.

2) La codificazione etc. Rivista internazionale. XXXV, 353.

promulgués, qu'on les exprime une fois pour toutes et cela suffira". Endlich angeſichts deſſen, daß in der auf alle Länder Völker ſich erſtreckenden katholiſchen Kirche unmöglich alles und geſetzlich geregelt werden könne: „Il suffira donc de faire en toutes matières un exposé de principes très clairs et très nets, capable de guider d'une façon sûre et uniforme ceux qui sont chargés d'appliquer la loi" [1]). Dieſe angeſtrebte Formulierung iſt Pillet in ſeinem Jus canonicum generale distributum in articulos (1890) im allgemeinen auch am beſten von allen, welche ähnliche Verſuche bis jetzt gemacht haben, gelungen. Nur hat er da und dort zu viel des Lehr- und Lehrbuchhaften, z. B. Definitionen, Einteilungen.

In dem angeführten Schreiben des Erzbiſchofs Gasparri iſt bezüglich der Formulierung der einzelnen Geſetze im neuen Corpus iuris canonici nur bemerkt, daß das einzelne Buch in Titel und dieſe in Artikel oder Kanonen nach Art der modernen Geſetzbücher (ad formam recentiorum codicum) eingeteilt werden ſollen, für welche Kanonen dann, ſoweit ſie aus neueren, nicht im Corpus iuris canonici enthaltenen Dokumenten entnommen ſind, eine eigene Sammlung dieſer Dokumente angelegt werden ſoll. Mit dieſen Worten: Artikel oder Kanonen nach Art der modernen Geſetzbücher iſt ein deutlicher Fingerzeig über die Formulierung der einzelnen Geſetze im neuen Corpus iuris canonici gegeben. Sie werden alſo nicht mehr eine konkret kaſuiſtiſche, ſondern eine abſtrakt prinzipielle Regelung der einſchlägigen Verhältniſſe enthalten. Auch hier wird Präziſion und Genauigkeit der begrifflichen Faſſung, Kürze und Knappheit des Ausdrucks, Klarheit und Leichtverſtändlichkeit, wenn auch nicht Volkstümlichkeit der Sprache angeſtrebt werden müſſen [2]).

1) De la codification du droit canonique. 1897. 25. 26. 28.

2) Doch muß auch hier alles all zu Lehr- und Lehrbuchhafte ver-

Wie wir aber zu bemerken hatten, daß für die weltlichen Gesetzbücher neben der prinzipiellen Regelung doch auch Spezifikation verlangt wird, so muß solche auch für das neue kirchliche gefordert werden. Gut macht das Pezzani an einem Beispiel klar. Ganz kurz, sagt er, könne das Gesetz über den berechtigten Ordinator sagen, daß zur Weihe berechtigt sei der episcopus proprius ratione seu originis, seu domicilii, seu beneficii, seu familiaritatis, daß dann aber noch weitere Bestimmungen beigefügt werden müßten nach Art der Konstitution Innocenz' XII „Speculatores domus Israel" vom 4. November 1694[1]).

Aber noch eine Bemerkung desselben Autors scheint mir alle Beachtung zu verdienen. Da die Spezifikation, die ja doch nie alle Fälle erschöpfen könne, nicht zu weit gehen dürfe, schon um nicht wieder in den Hauptfehler der alten Gesetzbücher zurückzufallen, nämlich den der übertriebenen Kasuistik, da man also nur einige spezielle Fälle in Betracht ziehen könne, das Gesetz aber auf unzählige andere gleicher oder ähnlicher Art angewandt werden müsse, so sei es notwendig, daß vor oder nach dem dispositiven Teil der Gesetze auch der Geist oder der Grundgedanke derselben (il principio generale al quale la legge è informata), also die ratio legis angegeben werde, damit der kirchliche Richter darnach seine Entscheidungen treffen könne. Es dürfe das kirchliche Recht sich von dem profanen nicht an Rücksichtnahme auf die aequitas übertreffen lassen[2]).

Darüber kann nämlich kein Zweifel sein, daß durch die

---

mieden werden. Dem ist nicht entgegen, wenn Ferreres fordert, daß wenigstens die Disposition des neuen Gesetzbuches so logisch sein solle (el orden legal del nuovo código sea tan lógico), daß man es auch bei den Vorlesungen zu Grunde legen könne. Razón y Fe. IX, 368.

1) Pensieri sulla codificazione etc. 14.

2) Pensieri sulla codificazione etc. 14.

allgemein gefaßten Gesetze, durch die prinzipielle Regelung gegenüber der kasuistischen, wo jeder Fall bereits entschieden ist, die Gewalt des Richters gemehrt wird. In seiner Hand liegt es zu entscheiden, inwieweit der einzelne Fall unter das allgemein lautende Gesetz zu subsumieren bezw. zu bestrafen ist. Das wurde bei Schaffung des BGB. keineswegs übersehen, sondern viel erörtert. Im allgemeinen auch wurde die zu weite Ausdehnung des freien richterlichen Ermessens nicht befürwortet [1]). Man kann das verstehen. Es handelte sich um ein Gesetzbuch für ein verhältnismäßig kleineres Land mit im allgemeinen gleichen Lebensbedingungen, für das deutsche Reich. Beim neuen Corpus juris canonici werden aber die Katholiken des ganzen Erdkreises mit so verschiedenen Verhältnissen betroffen. Da ist es nur der Billigkeit halber zu befürworten, wenn dem kirchlichen Richter durch das allgemeiner gehaltene Gesetz ein weiterer Spielraum gegeben ist. Immerhin aber soll ihm dann durch Angabe der ratio legis im Gesetz selbst ein Fingerzeig für seine Entscheidung gegeben sein. So könnte etwas zu der in gewissen Grenzen wünschenswerten Dezentralisation der katholischen Kirche geschehen. Wir betonen aber die gewissen Grenzen [2]).

Das sind einige Erwägungen über die formelle Seite der Neukodifikation des kanonischen Rechts. Daß dabei immer wieder die materielle auch mit hereinspielte, ist mir wohl bewußt. Sie ist ja freilich die bei weitem wichtigere. Sie auch bietet eine große Menge von Fragen und schweren Fragen. Die schwie-

1) Zusammenstellung d. gutachtl. Äußerungen 21 f. Besonders trefflich sind die Ausführungen von Zitelmann: Die Rechtsgeschäfte im Entwurf e. bürgerlichen Gesetzbuchs u. s. w. 1. Teil. 1889. 1 ff. (Beiträge z. Erläuterung u. Beurteilung d. Entwurfs e. Bürgerl. Gesetzb. Heft 7 u. 8); Die Kunst d. Gesetzgebung. 31 ff.

2) Boudinhon, De la codification etc. Canoniste contemporain. XXVIII (1905), 82 f.

rigſte iſt die, wie weit ſoll das ſogenannte öffentliche Recht der Kirche in das neue Corpus juris canonici Aufnahme finden, näherhin das Verhältnis der katholiſchen Kirche zu den Staaten und zu den anderen Religionsgeſellſchaften darin geſetzlich fixiert werden. Das wiederholt genannte Schreiben des Sekretärs der Kommiſſion, des Erzbiſchofs Gasparri, enthält darüber nichts. Die bemerkte Pars generalis, das erſte Buch des neuen Corpus, handelt von den materiellen Rechtsquellen, von dem beregten Punkte aber nicht und doch wäre hier die sedes materiae hiefür. Ich glaube durchaus nicht, daß das Problem umgangen werden ſoll, noch kann. In den Vorberatungen zum Vatikanum wurde es auch behandelt [1]). Leo XIII iſt ihm in ſeinen Enzykliken durchaus nicht aus dem Wege gegangen. Da ſind gute Richtlinien gezogen. Auf dieſen wird man bleiben können, ja müſſen. Keineswegs aber dürfen Leitſätze aufgeſtellt werden folgender Art: „Die Vertretung des mittelalterlichen Staatskirchenrechts für unſere neuzeitlichen Verhältniſſe iſt unhaltbar; man ſollte ſie überall aufgeben und zwar gerade im Intereſſe der ungehinderten und unbeanſtandeten Wirkſamkeit der Kirche auf ihrem eigenſten Gebiete“ [2]). Das lautet zu allgemein. Doch iſt es tatſächlich wohl nicht ſo gemeint. Es iſt nämlich alsbald nur auf die mittelalterlichen Ketzergeſetze exemplifiziert. Das mittelalterliche Staatskirchenrecht umfaßte aber noch viele andere Materien, die auch heute noch im weſentlichen nicht anders geregelt werden können als damals. Darum lautet der angeführte Satz viel zu allgemein und damit irreführend. Doch darüber vielleicht ein andermal.

1) Lämmer, Zur Kodifikation u. ſ. w. 55 ff.

2) Dr. Rhenanus, Kirchenpolitiſche Ausblicke. Hiſt.-polit. Blätter. CXXXV (1905), 447. Vgl. Köln. Volkszeitung 1905, Nr. 265.

4.

Die Lehre des hl. Hilarius von Poitiers über die Leidensfähigkeit Christi.

Von Prof. Gerh. Rauschen in Bonn.

1. Die eigentümlichen Äußerungen des hl. Hilarius über die physischen Defekte und Affekte, namentlich die Leidensfähigkeit der menschlichen Natur Christi, haben in allen Jahrhunderten besondere Beachtung gefunden und sind gerade in letzter Zeit in ganz verschiedenem Sinne verstanden worden. Sieht man von dem alten Claudianus Mamertus[1]) und von Erasmus ab, welche ihn des Doketismus angeklagt haben, so gehen die Auffassungen heutigen Tages nach drei Seiten auseinander. Die einen lassen den Hilarius alle physischen Bedürfnisse wie Hunger und Durst, ferner jede Furcht vor eigenem Übel und insbesondere jeden Schmerz nicht nur von der göttlichen, sondern auch von der menschlichen Natur Christi ausschließen und zwar in dem Sinne, daß Christus tatsächlich niemals Schmerz empfunden habe; diese Ansicht steht der der Aphthartodoketen im 6. Jahrhundert nahe und wurde früher von Baronius (ad ann. 563, 4), zuletzt von Baltzer[2]) und Janssens[3]) vertreten. Eine zweite Klasse von Schriftstellern, zu der besonders katholische und evangelische Dogmenhistoriker gehören, gibt die Möglichkeit der Schmerzempfindung nach der Lehre des Hilarius bei Christus zu, hält aber für notwendig, daß der Herr jedesmal durch einen freien

1) de statu animae II 9.

2) Die Christologie des hl. Hilarius von Poitiers, Progr., Rottweil 1889.

3) Christologia, Freiburg 1901, 552.

Willensakt sich dem Leiden, das keine äußeren Einflüsse ihm antun konnten, hingab; diese lassen ihn also nur die Notwendigkeit, nicht die Tatsächlichkeit des Schmerzes bei Christus leugnen; so früher der hl. Thomas von Aquin[1]) und Bonaventura[2]), jetzt Dorner[3]), Förster[4]), Hagenbach[5]), Schwane[6]), Wirthmüller[7]) und Pohle[8]); auch Bardenhewer[9]) scheint mir diese Auffassung zu teilen. In der Mitte zwischen der ersten und zweiten Ansicht steht Petavius, der zu beweisen versucht[10]), Hilarius habe De trin. X die erste, aber im Kommentar zum 68. Psalm die zweite Auffassung vertreten, er habe also im Psalmenkommentar seine früheren Äußerungen widerrufen wollen.

Die dritte Klasse von Gelehrten, zu der besonders katholische Dogmatiker gehören, läßt den hl. Hilarius hinsichtlich

---

1) Summa theol. III qu. 15 art. 5 ad 1: In omnibus illis verbis et similibus Hilarius a carne Christi non veritatem doloris sed necessitatem excludere intendit; ähnlich art. 7 ad 2.

2) Ad 3 Sent., dist. 16.

3) Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi I, Berlin 1851, 1052 Anm. 102.

4) Zur Theologie des Hil., in Theol. Studien und Kritiken 1888, 662.

5) Lehrbuch der Dogmengeschichte, 6. Aufl., Leipzig 1888, 204 f.

6) Dogmengeschichte II² 270 f.

7) Die Lehre des hl. Hil. v. Poit. über die Selbstentäußerung Christi, Regensburg 1865, 62 f.

8) Lehrbuch der Dogmatik II, Paderborn 1903, 36–38: „Dem Hilarius schwebte der ideale Christus vor Augen, so wie er unter Absehung von der Leidenspflicht und im Vollbewußtsein seiner göttlichen Würde hätte unter den Menschen erscheinen können und sollen; .... das ganze Leben und Leiden des Herrn ist für Hilarius eine beständige Wirkung von Wundern, eine fast niemals aussetzende gewaltsame Zurückdrängung der mit Wucht hervorbrechenden Kraft der Gottheit".

9) Patrologie² 361: „Es läßt sich nicht leugnen, daß er an der Klippe des Doketismus ziemlich hart vorübersegelt".

10) De incarnatione verbi X 5.

des Leidens Christi mit der katholischen Kirchenlehre übereinstimmen, also anerkennen, daß Christus mit seiner wahren menschlichen Natur auch leibliche Bedürfnisse und Leidensfähigkeit angenommen habe; diese beziehen die Sätze des Hilarius, Christus habe keinen Schmerz empfinden können, auf seine göttliche Natur und erinnern zur Erklärung dafür an seinen Kampf gegen die Arianer, welche das, was in der hl. Schrift von Schwächen der menschlichen Seite Christi gesagt ist, von der göttlichen Natur des Logos verstanden; so mit dem Mauriner Constant[1]) auch Stentrup[2]), Heinrich[3]) und Hurter[4]). Dieselbe Auffassung sprach neuerdings Anton Beck[5]) aus, hat sie aber auch noch anders begründet; er läßt nämlich den Hilarius also argumentieren: „Die menschliche Natur Christi ist von Natur leidensfähig, aber kein Mensch hätte Schmerzempfindung, wenn er nicht der Sünde unterlegen wäre; bei Christus fehlte also zur Aktualisierung seiner Leidensfähigkeit jeglicher Grund; er hat aber durch einen Willensakt die natürliche Fähigkeit und Notwendigkeit, Schmerz zu empfinden, aktualisiert; ein Willensakt des Logos zu jeder einzelnen Schmerzempfindung war nicht notwendig, weil die Menschheit Christi von Natur und notwendig leidensfähig war". Das Folgende wird zur Genüge zeigen, daß diese Darlegung den Worten des Hilarius nicht gerecht wird; hier will ich nur noch be-

1) Opera s. Hilarii, praef. nr. 98—115; er hat sich die Argumentation ziemlich leicht gemacht, indem er nur Stellen, die seiner Erklärung günstig zu sein scheinen, zusammenstellt.

2) Christologia, Innsbruck 1882, thesis 56.

3) Dogmatische Theologie VII, Mainz 1889, 572 f.

4) Theologiae dogmaticae compendium II^6, Innsbruck 1888, 379 ff.: Verum Hilarius passim in suis operibus et vel in ipso loco obiecto catholicam doctrinam tradit.

5) Die Lehre des hl. Hil. v. Poit. über die Leidensfähigkeit des Leibes Christi (Kirchliche Studien u. Quellen, Amberg 1903, 82—102, bes. 95 ff.).

merken, daß aus den von Beck angezogenen Stellen des Hilarius sich nicht ergibt, daß dieser die Schmerzempfindung des Menschen auf die Sünde zurückführt.

2. Überblickt man die verschiedenen Beurteilungen der Lehre des Hilarius in der neuern Zeit, so ergibt sich zunächst, daß man den früheren Vorwurf eines eigentlichen Doketismus hat fallen lassen. Mit Recht. Denn Hilarius hat nirgendwo die Realität der Menschheit Christi bestritten, vielmehr sie oft klar bezeugt, z. B. De trin. X 19: habens in se et totum verumque, quod homo est, et totum verumque, quod deus est. Auch die menschliche Seele Christi leugnet Hilarius nicht; zwar sagt Harnack[1]): „Hilarius (De trin. X 22) will von einer menschlichen Seele (bei Christus) nichts wissen"; aber Harnack meint hier nur eine traducianisch, also menschlich erzeugte Seele; Hilarius ist nämlich Kreatianist. Desgleichen ist die Lehre Valentins, Christus habe seinen Leib vom Himmel herabgebracht, dem Hilarius fremd; nennt er den Leib Christi ein caeleste corpus (l. l. 18) oder sagt er im Anschluß an 1 Kor. 15, 47, Christus komme vom Himmel (l. l. 17), so will er nur sagen, daß der Logos[2]) selbst seinen Leib ohne männliches Zutun aus dem Schooße der Jungfrau gebildet hat.

Wohl kann man sagen, daß Hilarius hinsichtlich des Leibes Christi auf dem Standpunkt der späteren Aphthartodoketen gestanden hat und in diesem Sinne bemerken Förster, Bardenhewer und Pohle, daß er an der Klippe des Doketismus ziemlich hart vorbeigesegelt sei. Denn Hilarius spricht es auf das bestimmteste aus, daß die menschliche Natur Christi

1) Lehrb. der Dogmengeschichte II³ 300 Anm. 5.

2) Hilarius läßt dies bald den Logos, bald den hl. Geist tun, wie schon vor ihm Justinus (Apol. I 33) und Tertullian (Adv. Prax. 26) die Menschwerdung Christi als ein Werk des Logos, nicht des hl. Geistes (Luk. 1, 35) betrachtet haben (vgl. die Mauriner zu Hil. de trin. II 24 und Baltzer a. a. O. 46 Anm. 2).

infolge seiner wunderbaren Empfängnis und ihrer Verbindung mit dem Logos über alle menschlichen Schwachheiten erhaben war und zwar nicht bloß über die Sünde, sondern auch über alle leiblichen Bedürfnisse und über alle Schmerzempfindung, und daß die Verklärung seines Leibes auf dem Thabor und sein Wandeln auf dem Meere nicht ein Wunder, sondern seine natürliche Erscheinungsweise war. Man hat zwar, wie oben gesagt wurde, namentlich von dogmatischer Seite versucht, diese seine Äußerungen von der göttlichen Natur Christi zu verstehen; daß dies aber unmöglich ist, werde ich im folgenden zunächst zeigen. Ein zweiter Kontroversgegenstand ist dieser, ob Hilarius zugesteht, daß Christus leibliche Bedürfnisse und Schmerzen, wenn sie auch nicht durch Naturzwang sich bei ihm einstellten, durch freie Willensakte bei sich hervorgerufen, also wenn nicht notwendig, so doch tatsächlich gehungert, gedürstet und gelitten hat. An dritter Stelle fragt es sich endlich, ob er seine Ansicht über die Schmerzlosigkeit Christi, die er De trin. X vorträgt, in seinem Psalmenkommentar verworfen und verbessert habe. Diese drei Punkte dürften wohl den Kern der heutigen Meinungsverschiedenheiten über die Lehre des Hilarius von der Passibilität des Leibes Christi bilden.

3. Wenn es sich um die Anschauung des Hilarius vom Leiden Christi handelt, muß vor allem De trin. X 23 in Betracht gezogen werden; diese Stelle entscheidet auch die Frage, welche der beiden Naturen Christi er als Träger des Leidens im Auge habe. Um den Abschnitt zu verstehen, muß unbedingt der Zusammenhang beachtet werden. De trin. X 9 ist gesagt, die meisten Arianer schlössen aus der Furcht des Herrn vor dem Leiden und aus seiner Schwäche im Leiden, daß er nicht die Natur des leidensunfähigen Gottes gehabt habe; wir verstehen das leicht; denn da die Arianer

die menschliche Seele leugneten, verlegten sie das Leiden in den Logos und schlossen dann mit Recht, daß dieser nicht impassibilis und daher auch nicht consubstantialis mit dem Vater sei. In c. 10—12 zeigt nun Hilarius, daß Christus keinen Grund gehabt haben könne, den Tod zu fürchten, da er freiwillig starb und seine Jünger sogar zum Martertode ermunterte. Aber, so fährt er c. 13 fort, vielleicht fürchtete er die Wunden und Schmerzen am Kreuze; um darüber klar zu werden, müsse man betrachten: cuius corporis homo Christus fuerit. Unser Leib (c. 14) empfindet nur insoweit, als er von der Seele belebt ist; denn wie ein abgestorbenes Glied am Leibe nicht mehr empfindet, so fühlt auch der ganze Leib bei ärztlichen Operationen keine Schmerzen, wenn die Seele vorher betäubt wurde (medicato potu consopitur vigor animae). Christus aber hatte dem Leibe und der Seele nach eine andere Natur als wir, und daher muß auch die Natur seiner Leiden eine andere sein[1]); denn seine Mutter hat wohl zur Entstehung seines Fleisches soviel beigetragen, wie bei jeder menschlichen Geburt geschieht, aber sie hat als Jungfrau „von seinem hl. Geiste geboren, was sie geboren hat". Und wie der Logos aus der Jungfrau den Leib angenommen hat mittels eigener Mitwirkung, so hat er auch selbst seine Seele hervorgebracht; denn jede Seele ist ein Werk Gottes, und nie wird eine solche bei der Zeugung von Menschen mithervorgebracht[2]) (c. 15). Im folgenden (c. 17—22) wird wiederholt die ganze Gottheit und vollkommene Menschheit Christi dem Gegner gegenüber hervorgehoben.

1) Quodsi adsumpta sibi per se ex virgine carne, ipse sibi et ex se animam concepti per se corporis coaptavit, secundum animae corporisque naturam necesse est et passionum fuisse naturam.

2) Vgl. c. 22 Anf.: Sed ut per se sibi adsumpsit ex virgine corpus, ita ex se sibi animam adsumpsit, quae utique nunquam ab homine gignentium originibus praebetur.

Hilarius hatte c. 13 bemerkt, um zu erkennen, ob Chriſtus Wunden und Schmerzen gefürchtet habe, müſſe man ſich vergegenwärtigen, welcher Art ſein Leib geweſen ſei; er hat dann c. 14—22 gezeigt, daß ſein Leib infolge ſeiner übernatürlichen Empfängnis anders und vollkommener war als der unſrige. In c. 25 beſtimmt er dieſen Unterſchied genauer ſo, daß ſein Leib, da er nicht aus den vitia der menſchlichen Empfängnis hervorgegangen war, auch 'peccatis et vitiis humani corporis liber' war, die 'naturas vitiorum' nicht kannte, und daß ſein Fleiſch insbeſondere 'a vitiis humanae passionis aliena' war. Welches ſind aber dieſe vitia, ſpeziell die vitia humanae passionis? Darüber handelt c. 23 und dieſes iſt das wichtigſte; es lautet alſo:

Homo itaque Jesus Christus unigenitus deus, per carnem et verbum ut hominis filius ita et dei filius, hominem verum secundum similitudinem nostri hominis non deficiens a se deo sumpsit; in quo quamvis aut ictus incideret aut vulnus descenderet aut nodi concurrerent aut suspensio elevaret, adferrent quidem haec impetum passionis, non tamen dolorem passionis inferrent; ut telum aliquod aut aquam perforans aut ignem compungens aut aëra vulnerans omnes quidem has passiones naturae suae infert, ut foret, ut compungat, ut vulneret, sed naturam suam in haec passio inlata non retinet, dum in natura non est vel aquam forari vel pungi ignem vel aërem vulnerari, quamvis naturae teli sit et vulnerare et compungere et forare. Passus quidem est dominus Jesus Christus, dum caeditur, dum suspenditur, dum crucifigitur, dum moritur, sed in corpus domini inruens passio nec non fuit passio nec tamen naturam passionis exseruit, dum et poenali ministerio desaevit et virtus corporis sine sensu poenae vim poenae in se desaevientis excepit. Habuerit sane illud domini corpus doloris nostri

naturam, si corpus nostrum id naturae habet, ut calcet undas, ut super fluctus eat, ut non degravetur ingressu neque aquae insistentibus vestigiis cedant, penetret etiam solida nec clausae domus obstaculis arceatur. At vero si dominici corporis sola ista natura sit, ut sua virtute, sua anima feratur in umidis et insistat in liquidis et exstructa transcurrat, quid per naturam humani corporis conceptam ex spiritu carnem iudicamus? Caro illa id est, panis ille de caelis est et homo ille de deo est; sed naturam non habens ad dolendum. Naturae enim propriae ac sua corpus illud est, quod in caelestem gloriam confirmatur in monte, quod adtactu suo fugat febres, quod de sputo suo format oculos.

Hilarius unterscheidet hier den impetus passionis vom dolor passionis, mit anderen Worten, die passio im objektiven und im subjektiven Sinne; dem erstern unterlag Christus, sagt er, dem zweiten nicht. Schläge, die ihn trafen, glichen einer Waffe, die Luft, Feuer oder Wasser durchbohrt: die Waffe hat die Natur zu verwunden und gehandhabt bringt sie immer passiones hervor, die ihr eigen sind (passiones naturae suae); aber da Feuer nicht gestochen, Wasser nicht durchbohrt, Luft nicht verwundet werden kann, so kann die ihnen beigebrachte Wunde (passio) ihre Leidensnatur nicht behalten. So war es auch bei Christus; das Leiden, das bei seiner Geißelung, und Kreuzigung und bei seinem Tode auf ihn eindrang, zeigte, obschon es Leiden war, die Natur des Leidens d. h. den Schmerz nicht; sein Leib nämlich, der über den Wassern einherschritt und durch verschlossene Türen ging, hatte eine andere Natur wie der unsrige, er empfing daher die Einwirkung der Strafe ohne die Empfindung der Strafe, er konnte wohl pati, aber nicht dolere. Im folgenden Kap. (24) wird dann gezeigt, daß der Herr wohl weinen, hungern

und dürsten konnte, aber auch ohne drückendes Gefühl; er nahm die naturae dieser passiones, aber nicht ihre iniuriae an und folgte dabei der menschlichen Gewohnheit, nicht einer necessitas corporis.

Das ist also völlig klar, daß nach der Ansicht des hl. Hilarius der Herr frei von Schmerzen und leiblichen Bedürfnissen war; es fragt sich nur, ob er es seiner göttlichen oder menschlichen Natur nach war. Ich antworte: Er war seiner göttlichen und menschlichen Natur nach frei davon. Denn a. Hilarius spricht in demselben Satze, in welchem er den dolor passionis Christo abspricht, ihm den impetus passionis zu, d. h. er gibt zu, daß Schläge, Beulen und Wunden ihn betroffen haben; gelten aber die letzteren seinem Leibe, so muß das auch bei ersterem, dem dolor passionis, der Fall sein. b. Er sagt c. 23 ausdrücklich, die in corpus domini irruens passio habe bei ihm keinen Schmerz hervorgebracht; desgl. etwas weiter: habuerit sane illud domini corpus doloris nostri naturam etc. c. Das 23. Kap. muß durchaus im Zusammenhange mit dem Vorhergehenden und Folgenden verstanden werden; darauf deutet schon das Anfangswort itaque hin. Nun hat Hilarius c. 13 als Thema aufgestellt, es müsse zur Entscheidung der Frage, ob Christus Schmerzen gefürchtet habe, die Natur des Leibes Christi erwogen werden; er hat dann c. 14—22 entwickelt, der Leib Christi habe, weil übernatürlich gezeugt, eine andere Natur wie der unsrige und darum müsse auch sein Leiden anders wie das unsrige verstanden werden; das wird c. 25 dahin erklärt, er sei von unsern vitia und von den vitia humanae passionis frei gewesen. Es hat sich also immer um seinen Leib und zwar den von der Seele belebten Leib gehandelt, und ganz in demselben Gedankengange bewegen sich nun auch die cc. 23 u. 24, welche Schmerzen und leibliche

Bedürfnisse von Christus ausschließen; daß aber gerade hier und nur hier allein von der Gottheit und nicht von der Menschheit Christi die Rede sei, ist ganz auszuschließen; schon der Gedanke an eine solche Lösung der Streitfrage zeigt, daß man den Zusammenhang nicht beachtet hat. d. Hätte Hilarius sagen wollen, daß die Gottheit Christi keinen Schmerz empfinden konnte, so hätte er nur auf die Unveränderlichkeit und Leidensunfähigkeit Gottes hinzuweisen brauchen, wie er es in seinem Psalmenkommentar oft getan hat (z. B. In ps. 138,3); statt dessen betont er an unserer Stelle immer wieder die übernatürlichen Vorzüge des Leibes Christi und zwar offenkundig zu dem Zwecke, die Schmerzlosigkeit dieses Leibes zu beweisen.

4. Der Leib Christi war nach der Anschauung des Hilarius, wie vorhin gezeigt wurde, vermöge seiner Natur schmerz- und bedürfnislos, das heißt, der Mangel von Speise und Trank, ferner Schläge und Wunden konnten in ihm an sich kein Gefühl des Druckes, der Leere und des Leidens veranlassen. Es fragt sich nun aber an zweiter Stelle, ob Christus trotzdem tatsächlich leibliche Bedürfnisse und Schmerzen empfunden, ob er also durch freie Willensakte Leidensgefühle zu unserer Erlösung in sich zugelassen oder hervorgerufen hat, die äußere Einflüsse in seiner menschlichen Natur nicht hervorrufen konnten. Auch dieses leugnet Hilarius. Man kann dafür zunächst einen Beweis ex silentio führen; denn oft und nachdrücklich hat der Heilige die Freiheit des Leibes Christi von unseren Schwächen, leiblichen Bedürfnissen und Schmerzen betont, aber niemals hat er diesen so häufigen Darlegungen die Bemerkung eingeflochten, daß Christus aus Liebe zu uns und um unserer Erlösung willen aus seiner Natur freiwillig herausgetreten und seinen Feinden Gewalt gegeben hat, ihm doch Schmerzen beizubringen. Aber diesem negativen treten auch positive Beweise an

die Seite, nämlich:

a. Hilarius ſchreibt De trin. X 25 und 35 dem Leibe Chriſti Freiheit von peccata et vitia humani corporis zu; unter dieſen vitia verſteht er unſere Schmerzen und leiblichen Bedürfniſſe; gelten ihm dieſe aber als vitia, ſo iſt es nicht gut denkbar, daß er Chriſtus freiwillig ſolche auf ſich nehmen ließ, und ſo ſchreibt er denn auch In psalm. 53, 12 ausdrücklich, daß Chriſtus ſich freiwillig den Leiden unterwarf, daß er aber doch nicht ſoweit aus der Kraft ſeiner Natur heraustrat, daß er Schmerzen litt[1]).

b. De trin. X 27—39 legt er eingehend dar, daß der Herr nie Tod, Schmerzen von Wunden oder Schmähungen gefürchtet habe, und wenn er ſage: Tristis est anima mea usque ad mortem, ſo ſei das nicht ſo zu verſtehen, daß er etwas für ſich, ſondern ſo, daß er die Schwäche und den Abfall ſeiner Jünger fürchtete; darum ſage er auch usque ad mortem; denn die Wunder bei ſeinem Tode hätten die Jünger im Glauben befeſtigt[2]). Hätte Hilarius angenommen, daß Chriſtus jemals Schmerzen bei ſich zugelaſſen habe, ſo hätte er die Worte Tristis est etc. nicht in dieſem künſtlichen und ganz unwahrſcheinlichen Sinne zu deuten brauchen.

c. De trin. X 47 wird die Stelle Iſ. 53, 4 erklärt und zwar nach dieſem Wortlaut: 'Hic peccata nostra portat et pro nobis dolet et nos existimavimus eum in doloribus esse et in plaga et in vexatione'. Über dieſe Worte ſchreibt Hilarius: Et pro nobis dolet, non et doloris nostri dolet

1) Passus ergo est deus, quia se subiecit voluntarius passioni; sed suscipiens naturales ingruentium in se passionum, quibus dolorem patientibus necesse est eas inferri, virtutes, ipse tamen a naturae suae virtute non excidit, ut doleret.

2) Beſonders c. 37 Ende: Non ergo sibi tristis est neque sibi orat, sed illis, quos monet orare pervigiles, ne in eos calix passionis incumbat; quem a se transire orat, ne in his scilicet maneat.

sensu, quia et habitu ut homo repertus habens in se doloris corpus, non habens naturam dolendi; ... hinc itaque aestimatus est in doloribus, ... opinionem nobis naturalis sibi in passione doloris invexit. Hier wird also gesagt, daß Christus keinen Schmerz fühlte, daß man von ihm nur meinte, er habe Schmerz, und daß er diese Meinung durch seine äußere Erscheinung nahelegte.

Dagegen wird In Matth. 3, 2 von Hilarius gesagt, daß Christus nach seinem vierzigtägigen Fasten wirklich hungerte, indem seine Gotteskraft die menschliche Natur sich selbst überließ (virtus illa XL dierum non mota ieiunio, naturae suae hominem dereliquit). Ich kann diese Worte nicht anders verstehen, als daß Hilarius hier wirklich ein leibliches Bedürfnis bei Jesus zugelassen hat. Der Matthäuskommentar ist aber bekanntlich das älteste Werk des Heiligen und geschrieben, ehe derselbe in die arianischen Händel eingriff. Später hat er Hunger und Durst des Herrn ganz anders erklärt (De trin. X 24); hier spricht er von einem 'sacramentum fletus sitis atque esuritionis' bei Christus, das man verstehen müsse und er erklärt es also, daß er 'flens non sibi fleret, ut sitiens sitim non potaturus depelleret et esuriens non se cibo escae alicuius expleret'. Ein Anklang an diese Erklärungsweise findet sich allerdings schon an der genannten Stelle In Matth. wo beigefügt wird: Non cibum etiam hominum esuriit sed salutem.

Wenn aber Hilarius keinen Schmerz beim Heiland zugesteht, auch nicht einen jedesmal frei gewollten oder zugelassenen, so räumt er doch der freien Willensbetätigung in seinem Leben und Leiden eine wichtige Stelle ein. Das ganze Leben Christi auf Erden war Selbsterniedrigung. Denn wenn der Zustand der Verklärung für seinen Leib infolge der Verbindung mit dem Logos auch in seinem irdischen Leben der

natürliche war, ſo bedurfte es ſtets eines beſonderen Eingreifens ſeines Willens, um dieſen Leib ſeiner natürlichen Freiheit von jedweder „Schwäche“ zu entziehen und ihn den Einwirkungen feindlicher Elemente (passiones im objektiven Sinne) und dem Tode zugänglich zu machen; das ſetzt Hilarius eingehend In psalm. 53, 12 auseinander; der Herr unterzog ſich 'non ex naturae necessitate potius, quam ex sacramento humanae salutis' und in jeder Hinſicht freiwillig dem Leiden, aber doch nur im oben genannten Sinne, das heißt, „er konnte nicht ſoweit ſeine Natur verleugnen, daß er Schmerz empfand“.

5. Petavius (De incarn. X 5, 5—6) iſt mit Wilhelm von Paris überzeugt, daß Hilarius ſeine De trin. X ausgeſprochene Theorie vom Leiden Chriſti im Kommentar zum 68. Pſalm zurückgenommen habe; er führt eine Menge Stellen aus dieſem Kommentar wörtlich an und ſagt, es gehe aus ihnen hervor, daß Hilarius den Herrn nicht bloß Wunden empfangen, ſondern auch die Schmerzen der Wunden empfinden laſſe.

Sieht man ſich aber die Ausſprüche in dieſem Kommentar genauer an, ſo erkennt man bald, daß Hiarius hier dieſelbe Theſe wie in De trin. X vertritt; er ſpricht bloß von infirmitates passiones und passionum universarum impetus, die den Herrn getroffen hätten und ihn infolge der Annahme der menſchlichen Natur oder der evacuatio ex dei forma treffen konnten, nicht aber von Schmerzen, und dieſe ſchließt er an anderen Stellen des Pſalmenkommentars auch ausdrücklich von Chriſtus aus und zwar ebenſo deutlich wie De trin. X 23; z. B. In ps. 53, 12: (Passio) tamen suscepta voluntarie est, officio quidem ipsa satisfactura poenali, non tamen poenae sensu laesura patientem; non quod illa laedendi non habuerit pro ipsa passionis qualitate naturam, sed quod dolorem divinitatis natura non sentit.

Nur eine Stelle kann Bedenken erregen, nämlich In ps. 68 nr. 23, wo es heißt: hunc igitur ita a deo percussum persecuti sunt, super dolorem vulnerum dolorem persecutionis huius addentes; pro nobis enim secundum prophetam dolet et idcirco est esse in doloribus aestimatus. Hier gebraucht also Hilarius von Christus wiederholt den Ausdruck dolere. Aber man muß beachten, daß er sich dabei an die Ausdrucksweise der hl. Schrift anschließt (Is. 53, 4, nach der Itala: pro nobis dolet); diese Bibelstelle hatte er De trin. X 47 erklärt und dabei den Hauptwert gelegt auf das, was beim Propheten auf die Worte „pro nobis dolet" folgt, nämlich „et nos existimavimus eum in doloribus esse"; so hatte er in dieser Prophetenstelle eine Bestätigung seiner Auffassung finden können und erklärt: 'Et pro nobis dolet, non et doloris nostri dolet sensu'. Es steht nichts im Wege, die Deutung, welche Hilarius von dieser Prophetenstelle In ps. 68 gibt, geradeso zu verstehen, wie die De trin. X 47; denn mit keinem Worte sagt er, daß er jetzt diese Erklärung verwerfe, ja In ps. 138, 3 billigt er sie ausdrücklich: 'Et nos putabamus eum in doloribus esse; suscepit ergo infirmitates, quia homo nascitur, et putatur dolere, quia patitur, caret vero doloribus ipse, quia deus est'.

Wenn aber auch Hilarius im Psalmenkommentar nicht weniger wie De trin. X den Schmerz von Christus ausschließt, so ist doch die Begründung bei ihm an beiden Stellen verschieden, was bisher nicht beachtet worden ist. In der Schrift De trin. beruft er sich immer wieder auf die übernatürliche Empfängnis des Herrn, infolge deren er eine andere Natur wie wir erhalten habe und unsere 'vitia', insbesondere den Schmerz nicht hatte (naturam non habens ad dolendum, De trin. X 23). Diese Argumentation kehrt meines Wissens im Psalmenkommentar nicht wieder. Dagegen wird hier öf-

ters als Grund der Schmerzlosigkeit Christi angegeben, daß die Natur des unveränderlichen Gottes den Schmerz nicht zulasse; z. B. In ps. 53, 12: quod dolorem divinitatis natura non sentit; In ps. 138, 3: caret vero doloribus ipse, quia deus est; In ps. 141, 8: quia licet se passioni daret, non tamen virtus aeterna dolorem passionis exciperet. Offenbar betrachtet also Hilarius im Psalmenkommentar den Schmerz als Sache der Person, nicht der Natur und glaubt, daß der Schmerz, weil die göttliche Person des Logos leidesunfähig war, auch nach seiner Menschwerdung bei ihm unmöglich gewesen sei. So sagt er In ps. 53, 12, keine Macht frevelhaften Ansturmes habe die unveränderliche Gottesnatur verletzen können; trotzdem habe Christus das Leiden übernommen, aber ohne Schmerzempfindung, weil die göttliche Natur keinen Schmerz fühle; gerade diese letztere Bemerkung zeigt so recht klar, daß Christus auch mit freien Willensakten nach der Anschauung des Hilarius den Schmerz bei sich nicht zulassen konnte.

6. Darin ist sich also Hilarius immer gleich geblieben (ausgenommen vielleicht In Matth. 3, 2), daß er nicht bloß, wie die Scholastiker, die Notwendigkeit sondern auch die Möglichkeit der Schmerzempfindung von Christus völlig ausschließt. Nur in der Begründung dieser Ansicht hat er geschwankt; De trin. X beruft er sich dafür auf die Empfängnis des Leibes Christi vom hl. Geiste, infolge deren der Herr von allen peccata et vitia der menschlichen Natur frei geblieben sei, und zu diesen vitia rechnet er auch den Schmerz und leibliche Bedürfnisse; dagegen im Psalmenkommentar beruft er sich auf die Gottheit des Erlösers, die sich wohl zu zeitweiser Entbehrung der Verklärung, zu Schlaf, Essen und Trinken und zu Schlägen und Wunden, nicht aber um Empfinden leiblicher Bedürfnisse und des Schmerzes er-

niedrigen konnte; zu einer Schmerzempfindung sei Gott und daher auch die Person Christi nach der Menschwerdung ganz unfähig gewesen.

II.

Rezensionen.

1. **Les Psaumes** traduits de l'Hébreu par M. B. **d'Eyragues.** Paris, Lecoffre, 1904. 12°. LXIV. 427 p. Preis: 4 Fr.
2. Die **Psalmen** in stabreimenden Langzeilen von **Wilhelm Storck.** Münster i. W., Aschendorff, 1904. 12°. 258 S. Preis: M. 2, 50.

1. Fast gleichzeitig erschienen die obigen Psalmenübersetzungen, beide einander darin verwandt, daß sie den hebräischen Text wiedergeben. Die französische Schrift trägt an der Spitze außer der Druckerlaubnis des Kardinals von Paris zwei warm empfehlende Gutachten, das eine aus der Feder des bekannten Exegeten Vigouroux, das andere verfaßt von Kardinal Matthieu. Der Uebersetzer schickt seiner Arbeit eine ungefähr 50 Seiten umfassende Einleitung voran, die in ganz anerkennenswerter Weise die Einleitungsfragen zum Psalter behandelt. Mit der Uebersetzung jedes einzelnen Psalms ist ein kurzgefaßter Kommentar verbunden, der über Grundgedanken, Entstehungsverhältnisse und Geschichte des Liedes Aufschluß gibt, sowie im Anschluß an den Wortlaut des hebräischen Textes schwierige Stellen erläutert. Die Uebersetzung selber, die ziemlich wortgetreu ist, gibt genau die durch die masorethische Accentuation vorgezeichnete Gliederung der einzelnen Verse wieder.

2. W. Storck beschränkt sich — unter Verzicht auf wissenschaftliche Einleitung und Kommentar — darauf, die Psalmen in stabreimenden Langzeilen zu übertragen. Und zwar ist dies in präch-

tiger Weise geschehen, es ist ein wirklicher Genuß, das altbekannte Psalmenwort im Rhythmus dieser Stabreim-Verse zu lesen.

Vetter.

Geographische und ethnographische Studien zum III. und IV. Buche der Könige. Von Dr. **Johannes Döller,** Studienpräfekt zu St. Augustin in Wien. Gekrönte Preisschrift. Wien, Mayer u. Co. 1904. XL u. 355 S. gr. 8°. Preis: M. 8,40. (Theolog. Studien der Leo-Gesellschaft, Nro 9).

Die Schrift stellt die (ins Deutsche umgearbeitete) preisgekrönte Lösung einer von der Wiener Universität 1901/2 gestellten Preisfrage dar. Mit diesem ihrem Ursprung hängt die Art ihrer Anordnung zusammen, dieselbe ist nämlich mehr kompilatorisch, als systematisch gehalten. Der Verf. hat seinen Stoff so disponiert, daß er die Geschichte des Volkes Israel, wie sie in den Königsbüchern beschrieben wird, in die beiden Hauptperioden „vor seiner Spaltung" und „nach seiner Spaltung" zerlegt, um dann jeweils die Ereignisse innerhalb dieser beiden Grenzscheiden in kurze Skizzen zusammenzudrängen, die teils nach chronologischen teils nach sachlichen Gesichtspunkten entworfen sind. In diese Skizzen sind die einzelnen Volks- und Ortsnamen aufgenommen, und werden hierauf in der Reihenfolge, wie die Skizze sie enthält, erklärt. Voran geht S. XV—XL ein Verzeichnis der benützten und in den Fußnoten des Textes angezogenen Literatur; von S. 341—355 folgt ein Namen- und Sachregister, sowie ein Stellenregister.

Die einzelnen Artikel sind mit großem Fleiße bearbeitet, unter steter Berücksichtigung der neuesten Forschungsergebnisse über die Geschichte der Babylonier, Assyrer, Ägypter, Hettiter, Araber, Armenier u. s. w. Das Buch wird daher nicht nur dem Exegeten als Materialiensammlung und wegen seiner reichen Literaturnachweise gute Dienste leisten, sondern es kann auch für die Lektüre der hl. Schrift dem Theologen, zumal dem Katecheten und dem Bibelleser überhaupt als reichhaltiges Nachschlagewerk empfohlen werden.

Vetter.

Das **philosophische Gespräch** von **Hiob bis Platon.** Von **Karl Fries.** Tübingen, Mohr (P. Siebeck), 1904. VIII. 125 S. 8°. Preis: M. 2,80.

Der Titel des Buches läßt dessen wirklichen Inhalt kaum ahnen. Tatsächlich enthält die Schrift eine Untersuchung über die literarischen Beziehungen des Buches Hiob zum außerisraelitischen, insbesondere zum ägyptischen und babylonischen Schriftentum. Der erste Abschnitt (S. 12—26) handelt über „das Buch Hiob und das ägyptische Gespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele". Der Verf. gelangt zum Ergebnis, daß dieses Gespräch, dessen Abfassung von dem Ägyptologen Erman um das Jahr 2000 v. Chr. angesetzt wird, „die ersten Teile des Hiob beeinflußt zu haben scheine", ... allerdings „nicht als unmittelbare Quelle" (S. 25. 26). Wir teilen diese Auffassung nicht; zwar daß das Buch Hiob ägyptischen Einfluß aufweist, ja sogar daß der Dichter des Buches Aegypten aus eigener Anschauung gekannt haben müsse, das nehmen wir an auf Grund nicht weniger sachlicher Indizien im Buche, aber daß das obige Seelengespräch eine seiner Quellen gebildet haben, glauben wir deshalb nicht, weil die behaupteten Anklänge ganz wohl unabhängig von einander bei zwei Dichtern sich finden können, wenn nur die Voraussetzung zutrifft, daß beide in ähnlichen persönlichen Verhältnissen lebten. Verwandte Ursachen haben auch verwandte Wirkungen. — Im zweiten Teile „Hiobs Rechtsgang" (S. 26—58) hat der Verf. mit großer Gelehrsamkeit eine Fülle von Parallelen aus der Weltliteratur zum Rechts-Motiv des Buches Hiob beigebracht. Wir verkennen nicht die umfassende Gelehrsamkeit, urteilen aber doch, der Verf. sei am Nächstliegenden vorübergegangen, nämlich an der Tatsache, daß die Sprache des Buches Hiob unverhältnismäßig reich ist an technischen Ausdrücken und Bildern, die vom Gerichtswesen hergenommen sind. Den Grund dieser Vertrautheit des Dichters mit dem Gerichtswesen suchen wir in seinen individuellen und persönlichen Verhältnissen. Und wir glauben, daß zunächst eine erschöpfende Zusammenstellung der juristischen Wendungen und Argumentationen im Buche Hiob die solide Unterlage dieses Abschnittes hätte bilden müssen.

— Der dritte Abschnitt (S. 58 ff.) prüft das Buch Hiob nach seinem Charakter als „philosophischer Dialog", mit dem Aufgebot derselben weittragenden Belesenheit in der Weltliteratur, wie der vorige Abschnitt. Als notwendige Grundlage und Voraussetzung einer Untersuchung über die Stellung des Buches Hiob in der geschichtlichen Entwicklung des philosophischen Dialogs hätte nach unserer Ansicht eine Datierung des Buches Hiob und seiner Abfassung vorangeschickt werden müssen. Dieses Problem wird jedoch gar nicht berührt. Vetter.

Die **Briefe zu Beginn des zweiten Makkabäerbuches** (1, 1—2, 18) von Dr. **Heinrich Herkenne**, Privatdoz. d. Theol. an d. Univ. Bonn. Freiburg, Herder, 1904. VII. 103 S. 8°. Preis: M. 2,40 (Bibl. Studien, VIII, 4).

Die Schrift (auf Grund deren der Verf. sich an der kathol.-theolog. Fakultät zu Bonn habilitierte) zerfällt in einen allgemeinen Teil (S. 5—36), welcher die Probleme der Textüberlieferung, Ursprache, Echtheit und Glaubwürdigkeit behandelt, und den besonderen Teil (S. 36—103), welcher Übersetzung und Erklärung enthält. Als Ursprache ist mit Sicherheit das Griechische anzunehmen. Die Frage nach der Echtheit der Briefe deckt sich nicht, wie der Verf. richtig betont, mit der nach ihrer Glaubwürdigkeit. Die Echtheit nun läßt sich mit Grund nicht in Zweifel ziehen, aber auch gegen die Glaubwürdigkeit sind ernste Gegengründe nicht vorzubringen. Aus der Einzelerklärung sei hervorgehoben, daß H. das Datum in V. 10 als Schluß des ersten Briefes faßt; ferner daß er unter dem 1, 10 erwähnten „Aristobulus, dem Lehrer des Königs Ptolemäus" den unter Ptolemäus Philometor lebenden jüdischen Peripatetiker versteht. Der im selben Verse genannte Judas ist identisch mit Judas dem Makkabäer, und endlich der Antiochus, dessen Tod 1, 13—16 berichtet wird, kann kein anderer sein, als Antiochus Epiphanes. Die von den beiden anderen Berichten I. Makk. 6 und II. Makk. 9 abweichende Schilderung seines Todes muß so erklärt werden, daß in unserem Briefe das erste unbestimmte Gerücht vorliegt, welches eben damals den Juden

zugekommen war; unter dem frischen Eindrucke dieses Gerüchtes reden die jüdischen Briefschreiber. — Für das schwierige Wort *Νεφθαρ* 1, 36 nimmt H. Textverderbnis an und entscheidet sich für die Konjektur des Hugo Grotius, wornach *Νεφθαρ* entstanden ist aus ursprünglichem *Νεχφαρ*.

Die fleißige und gründliche Untersuchung macht den „bibl. Studien" alle Ehre. Vetter.

Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen bis zum Ende des 13. Jahrh. Nach den armenischen und syrischen Quellen bearbeitet von Dr. **Erwand Ter-Minassiantz,** Archidiakonus aus Etschmiadsin. Leipzig, Hinrichs. 1904. XII. 212 S. 8°. Preis: M. 7,50.

Indem ich diese Schrift, dem Wunsche des Verfassers entsprechend, in unserer Zeitschrift zur Anzeige bringe, muß ich mich darauf beschränken, ihren Inhalt zu skizzieren, ein fachmännisches Urteil über die Ergebnisse der Untersuchung steht mir nicht zu, sondern ist Sache der Kirchenhistoriker. — Das 1. Kap. (S. 1—29) behandelt die Anfänge der armenischen Kirche bis in das 5. Jahrh. hinein: in dieser Periode stand die armenische Kirche unter syrischem Einflusse, der aber mehr und mehr dem griechischen weichen mußte. Im 2. (S. 29—59) und 3. Kap. (S. 59—91) verteidigt der Verf. eine ganz neue These, daß nämlich die armenische Kirche von der Mitte des 6. Jahrh. ab bis in das 8. Jahrh. hinein sich zum Monophysitismus und zwar zur julianischen Form desselben bekannt habe. Den Hauptbeweis findet M. in dem erst jüngst (Tiflis, 1901) veröffentlichten Briefwechsel zwischen dem armenischen Katholikos Nerses II (Mitte des 6. Jahrh.) und dem syrischen Bischof Abdischo. Jenes Bekenntnis sei von der armenischen Kirche festgehalten worden bis zur armenisch-syrischen Unionssynode von Manazkert (i. J. 726). Von diesem Zeitpunkte an bis etwa zur Mitte des 11. Jahrh. hin enthalten die Quellen nur spärliche Nachrichten über die syrisch-armenischen Beziehungen, setzen aber wieder ein von den Tagen des Gregor Magistros († 1058) an bis zu denen seines großen Enkels, des Katholikos Nerses IV.

Schnorhali († 1173). Von dieser Periode handeln die Kap. 4 und 5 (S. 91—136). Die Untersuchung schließt ab mit dem J. 1264, in welchem der Syrer Gregor Barhebräus zum Maphrian des Orients erwählt wurde. Das noch folgende 6. Kap. (S. 136—151), sowie die Anhänge (S. 152—197) bringen zahlreiche Auszüge aus armenischen und syrischen Schriftstellern über die Stellung der armenischen Kirche zur Lehre des Julian von Halikarnaß.

Zum Schluß sei noch hervorgehoben, daß der Verf. die umfassenden Citate und Auszüge aus dem von ihm gesammelten (zum Teil noch ungedruckten) sehr reichen Quellenmaterial regelmäßig übersetzt hat. Vetter.

Bibel und Ägypten. Abraham und seine Nachkommen in Ägypten. I. Teil. Gen. Kap. 12—41 inkl. von **Herm. Jos. Heyes,** Rektor in Sielsdorf b. Bonn. Münster i. W., Aschendorff, 1904. XVI. 285 S. gr. 8°. Preis: M. 9.

Dieses Werk „verfolgt" wie sein Verf. im Vorwort erklärt, „den Zweck, den biblischen Bericht über den Aufenthalt Abrahams und seiner Nachkommen in Ägypten bis zum Exodus einschließlich zu betrachten und das herbeizutragen, was die Ägyptologie zur Erklärung dieser Abschnitte bisher zu Tage gefördert hat." Für diese Aufgabe zeigt sich der Verf., ein Schüler des Ägyptologen A. Wiedemann, dem auch das Buch gewidmet ist, sehr wohl vorbereitet. Seine Schrift wird daher dem alttestamentlichen Exegeten als Nachschlagewerk gute Dienste leisten, aber auch dem Katecheten und für die Zwecke populär-wissenschaftlicher Vorträge wird sich das treffliche Buch als geeignetes Hilfsmittel erweisen, weshalb wir seine Anschaffung namentlich den Kapitels-Bibliotheken empfehlen möchten.

Die Methode ist die glossierende, d. h. der Verf. folgt der Ordnung des heiligen Textes und greift der Reihe nach alle diejenigen Worte oder Verse heraus, welche eine Beziehung auf Ägypten und ägyptische Verhältnisse enthalten, um jedes Mal die Aussagen der hl. Schrift durch die selbständigen Berichte ägyptischer Quellen zu illustrieren. Er stellt also, um ein paar Belege

seiner Methode anzuführen, zur Erklärung von Gen. 12, 10 (Abrahams Reise nach Ägypten) S. 1—18 die Nachrichten ägyptischer Quellen zusammen über Einwanderungen asiatischer Stämme in das Land der Pharaonen, um so für Abrahams Reise wenigstens die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit zu erweisen. Zur Illustration von Gen. 37, 25 wird S. 52—80 eine interessante Monographie über die Handelsbeziehungen Ägyptens eingeschaltet, ebenso S. 146—158 eine solche über die etwaige Identität von Aperu und עברים u. s. w.

Nur in Einem Punkte möchten wir für die Fortsetzung des verdienstvollen Werkes eine Änderung der Methode wünschen, nämlich den alttestamentlich-literarkritischen Problemen gegenüber. Wiederholt bemüht sich der Verf., für die Annahme des mosaischen Ursprungs der Genesis einzutreten (S. 109 ff. 263 ff.). Aber die Genesis erhebt ja nirgends den Anspruch, von Moses verfaßt zu sein. Die jüdische Überlieferung allerdings nennt Moses als ihren Verfasser, aber diese Überlieferung läßt sich erst in den nachexilischen Schriften des Kanons belegen, also in einer Periode, die von der mosaischen Zeit noch fast um ein Jahrtausend abliegt. Für wirklich geschichtliche Überlieferungen können doch nur solche Überlieferungen gelten, die unmittelbar oder mittelbar bis zu der Periode, über welche sie berichten, zurückreichen. Die Frage, ob die Genesis von Moses oder von einem späteren Propheten redigiert sei, berührt weder ihren übernatürlichen noch ihren geschichtlichen Charakter. Wenn also wirklich die ägyptischen Eigennamen der Genesis die Annahme nachmosaischer Redaktion fordern sollten, so liegt kein Grund vor, dem gegenüber, wie der Verf. S. 108 tut, einen rein negativen Standpunkt einzunehmen und wenigstens „die Möglichkeit seiner (des Eigennamens) Existenz und eines wenigstens sporadischen Auftretens in früheren Zeiten" zu behaupten.

Vetter.

Das Himmelreich und sein König nach den Synoptikern biblisch-dogmatisch dargestellt von D. B. **Bartmann**, Professor der Dogmatik in Paderborn. Paderborn, Schöningh 1904. IV u. 158 S. Preis Mk 3.

Der Verf. hat sich in der sehr gehaltvollen Schrift die Beantwortung der Frage zum Ziel gesetzt: welchen Sinn hat in der Predigt Jesu der Ausdruck Himmelreich oder Reich Gottes? und die Beantwortung der anderen damit eng zusammenhängenden Frage: mit welchem Selbstbewußtsein sprach Jesus von seiner Person? Als den Schwerpunkt des ersten Teils bezeichnet er selbst den Nachweis betreffs der Gleichung der Begriffe Reich Gottes und Kirche, als die Hauptaufgabe des zweiten, die Bedeutung von *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* darzutun. Im ersten Abschnitt (S. 1—69) stellt B. auf Grund der synopt. Evangelien eine Untersuchung an über den Begriff Himmelreich nach dem Gesichtspunkt: das innere geistige Himmelreich, das Himmelreich und die Kirche und das eschatologische Himmelreich. Dabei kommt er zu dem Ergebnis (S. 67), daß die traditionelle katholische Auffassung von dem Reiche Gottes und jener 3fachen Gestalt sich mit unwidersprechlicher Gewißheit auf das Evangelium gründet und dessen genauer Ausdruck ist. Wer die mit vollkommener Sachlichkeit und Umsicht angestellte Erörterung und Beweisführung mit aller Sorgfalt nachprüft, wird dem Verf. Anerkennung zollen. Als sehr verdienstlich möchte Rez. besonders den von ihm anderweitiger Aufstellung gegenüber unternommenen Nachweis bezeichnen: nach dem Bericht der Evangelien hat Jesus nicht etwa die Stiftung eines Reiches nur verheißen, sondern ein solches während seiner Wirksamkeit auf Erden wirklich gegründet; sowohl in den von den Evangelisten berichteten Aussprüchen des Herrn als in den Gleichnissen ist von dem in der Gegenwart d. h. in der Zeit des öffentlichen Wirkens Jesu vorhandenen Reiche die Rede; die gerade in unsern Tagen so häufig geltend gemachte Anschauung bezüglich der bloß prophetischen Ankündigung des später einmal anbrechenden Reiches kann als grundstürzender Irrtum nicht scharf genug abgewiesen werden. B. tut dies, aber er tut es in einer vornehmen von jeder kleinlichen Polemik freien Sprache. Zu diesem Beweisverfahren hätte freilich der 4. Evangelist das beste Material geliefert; allein B. läßt dasselbe ex proposito außer Betracht; er will den Johannes erst in einer weiteren Abhandlung berücksichtigen. Einen kleinen Anstoß hat

mir im ersten Abschnitt nur eine Enuntiation bereitet: entgegen seiner sonstigen Indifferenz gegenüber dem jüdischen Kultus ließ der Herr feierlich und sorgfältig sein letztes Pascha von seinen Jüngern vorbereiten; doch geschah dies nicht wegen des alttestam. Brauches, sondern um seiner Gemeinde den wahren Kult des Geistes zu schenken (S. 50). Weder die ganz allgemein lautende Behauptung einer Indifferenz Jesu gegen den jüd. Kult noch die betreffs der Nichtberücksichtigung des jüd. Osterbrauches läßt sich mit der evangel. Darstellung vereinbaren; darnach ließ Jesus vielmehr gerade im Hinblick auf Gesetz und Brauch der Juden die Vorbereitungen zur Paschahfeier treffen und hielt sich bei der wirklichen Vornahme der Feier an den jüdischen Brauch. Was die Erörterung über „den Gottessohn" (S. 107 ff.) anlangt, so bestreite ich nicht die Richtigkeit des Satzes: Die Evangelisten unterscheiden Christus vom Sohn Gottes mehr als einmal (S. 120), aber hier wäre zu betonen, daß zwar die Juden ihrerseits den Messias stets im Blick auf Ps. 2 als Sohn Gottes bezeichneten, dabei aber über verschwommene und unklare Vorstellungen hinsichtlich „des Sohnes Gottes" nicht hinauskamen, weshalb es das Bestreben des Herrn war, durch Tat und Wort zu beweisen, daß er der Messias und Sohn Gottes — und zwar Sohn Gottes im metaphysischen Sinne sei. Bei der Behandlung des einen und anderen Punktes könnte man eine größere Ausführlichkeit wünschen; aber der Verf. hat am Schluß selbst angedeutet, daß er sich absichtlich Beschränkung auferlegt habe. Möge er bald die zweite Abhandlung folgen lassen. Belser.

Paulus. Sein Leben und Wirken von Prof. Lic. Dr. **Carl Clemen**. Gießen, Ricker 1904. 2 Bd. VII u. 416 S. in Bd. I; VII u. 339 S. in Bd. II.

Das sehr umfangreiche, vom Verleger würdig ausgestattete Buch zerfällt in zwei Teile, einen längeren ersten, in welchem die Voraussetzungen der nachfolgenden Untersuchung, die Quellen und die Chronologie behandelt werden, während der kürzere zweite eine zusammenhängende Darstellung des Lebens und Wirkens Pauli

enthält. Man versteht ja ohne weiteres dieses Verfahren und wird geneigt sein, dasselbe als ein rationelles anzuerkennen, wenngleich die Einhaltung desselben im zweiten Teil manche Wiederholungen bewirkt hat. In dem Kapitel über die Quellen sind begreiflicher Weise die pauliniſchen Briefe vorangeſtellt; nur ſchade, daß der Verf., deſſen neueſte Arbeit im Vergleich zu den früheren weſentliche Fortſchritte und Verbeſſerungen namentlich in der „Chronologie“ aufzeigt, die Reihe dieſer Briefe zu bald abſchließt. Die Ausſcheidung des Hebräerbriefs aus dem Quellenmaterial wird zwar niemand, welcher den Stand der Forſchung auf proteſtantiſcher Seite kennt, beſonders befremdlich finden, weit eher jene des Epheſerbriefs; was letzteren anlangt, ſo ſind doch die inneren Gründe für den pauliniſchen Urſprung zu beweiskräftig, als daß man darüber leichten Herzens zur Tagesordnung übergehen könnte. Dann aber vollends die Verſchmähung der Paſtoralbriefe! Allerdings anerkennt C. einzelne Beſtandteile von II. Tim. und Tit. als urſprünglich oder pauliniſch, bezw. als Überbleibſel echter Paulusbriefe an z. B. die Abſchnitte II. Tim. 1, 15 ff.; 4, 9 ff.: Tit. 3, 12 ff. (I 159 f.). Solchen „Eclecticismus“ wird man doch von Willkür nicht freiſprechen können, zumal wenn die Unechtheitserklärung in wirklich auffallender Weiſe begründet wird, z. B. jene von II. Tim. 1, 5 und 6 durch den Hinweis einerſeits auf die angebliche Gleichſtellung des jüdiſchen Glaubens der Mutter und Großmutter des Timotheus mit dem chr. Glauben des letzteren, andererſeits auf die ſakramentale Auffaſſung der Handauflegung (I, 100); der Inhalt ſpeziell des Verſes 6 iſt nicht an ſich unpauliniſch, ſondern nur für den, welcher in gewiſſen Anſchauungen befangen iſt. Die Eliminierung von V. 5 aber erſcheint um ſo verfänglicher, weil C. die darin gebotene Angabe über Loïs und Eunike als durchaus geſchichtlich anerkennen muß und darum auch unbedenklich Gebrauch von ihr macht. Da man in den Texten der drei Briefe, wie ſie uns überliefert ſind, auch nicht den mindeſten Anhalt zu ſolcher Verwerfung eines großen Teils ihres Inhaltes findet, außerdem die äußere Bezeugung der drei Briefe eine ganz anſehnliche genannt werden muß, ſo ſollte man die Zer-

stückelung derselben als verfehlt aufgeben und ihrem Inhalt von anderen Grundlagen aus gerecht zu werden versuchen. Wer aber die drei Briefe dem Paulus zuschreibt, wird in der Untersuchung über Leben und Wirksamkeit des Apostels in mehr als einer Hinsicht zu anderen Ergebnissen kommen als C., welcher die wenigen als echt erfundenen Angaben der Pastoralbriefe mit denen der Apg. verflicht, während dieselben tatsächlich über den dort gezogenen Rahmen hinausführen und den Tod des Paulus im Jahre 64 als unmöglich erweisen. Auch die Schätzung der Apostelgeschichte als einer Quelle für die Darstellung des Lebens und Wirkens Pauli durch C. ist nicht frei von Willkürlichkeiten, so z. B. wenn die Korneliusgeschichte in der uns überlieferten Form (10, 1 ff.) für unhistorisch erklärt wird, während die Mitteilung in demselben Abschnitt über den Aufenthalt des Petrus bei dem Gerber Simon in Joppe als „auf guter Tradition beruhend" Gnade findet (I 213) oder wenn in Kp. 12 die Hinrichtung des älteren Jakobus und die Einkerkerung des Petrus als untadelig erfunden, aber sofort die Befreiung des Fürstapostels über Bord geworfen (I, 217) oder wenn der Bericht über den Abschied des Paulus in Milet (Apg. 20, 15) als historisch angesehen, die Rede des Apostels hingegen verworfen wird (I, 297). Auch die Behauptung bezüglich des unhistorischen Charakters von 19, 2 ff. wird vielen nicht beifallswürdig erscheinen, weil als Grund des Anstoßes die Sonderbarkeit der Angabe figuriert, wonach die Johannesjünger durch die Handauflegung des Paulus den Geist empfangen hätten, was allen sonstigen alten Nachrichten über den Geistesbesitz der Christen widerspreche (I, 281); in Wirklichkeit steht die Angabe in vollendetem Einklang mit Apg. 2, 38 und 8, 14 ff., vgl. 9, 17. Daß in der Apg. die Schriften des jüdischen Geschichtsschreibers Josephus benützt seien (vgl. I, 186 und 331), ist eine unbewiesene und unbeweisbare These, deren Widerlegung durch den Rezensenten (Quartalschr. 1895 S. 636 ff.) die Zustimmung Harnacks (Chronologie I S. 250) und anderer gefunden hat. Eigentümlich möchte man auch die Stellung des Verf. zu den Lesarten des Cod. D in der Apg. nennen. Dieselben gelten ihm nicht als probabel d. h.

als lukaniſch; er muß aber doch wiederholt zugeben und ausſprechen, daß man da und dort nur durch ſie Klarheit gewinne über Sinn und Bedeutung des Inhalts; vgl. I, 300 zu Apg. 21, 16 oder I, 312 zu 23, 23 f. oder I, 283 zu 18, 9, wo wieder in etwa von „der Urſprünglichkeit des β-Textes" die Rede iſt; vgl. I, 328, wo „das vom *β*-Text gebotene *ἔξω τῆς παρεμβολῆς* eine richtige Ergänzung darſtellt". Endlich muß Rez. die Stellungnahme des Verf. zu dem Bericht der Apg. über die ſog. Kollektenreiſe des Paulus (I, 215) als völlig verfehlt bezeichnen; derſelbe iſt unangreifbar und weiſt auf 45—46 als Zeit des Ereigniſſes hin. Die Konſequenzen ſind aber dann tiefgreifende: dieſe Reiſe konnte von Paulus im Galaterbrief unmöglich verſchwiegen werden; mit anderen Worten: Apg. 11, 30 und 12, 25 iſt = Gal. 2, 1—10; dann aber hat auch „der Streit in Antiochien" (Gal. 2, 11 ff) ſeinen hiſtoriſchen richtigen Standort im J. 46, nicht nach dem Apoſtelkonzil. In dem Kapitel „Chronologie" (I, 349 ff.) findet weitgehende Übereinſtimmung zwiſchen dem Verf. und dem Rez. ſtatt; indes der Anſetzung der Bekehrung des Apoſtels ſchon im Jahr 31 (I, 350) muß er ſeine Zuſtimmung verſagen, wie er endlich in formeller Beziehung häufig wenig befriedigt wurde wegen der vielen Parentheſen, welche den Genuß bei der Lektüre beeinträchtigen. Wenn aber gleich Rez. Standpunkt, Methode und Stil des Verf. vielfach nicht billigen kann, ſo verdankt er dem Buche doch reiche Anregung und Förderung; dasſelbe zeugt von großer Beleſenheit und Gelehrſamkeit und weiſt in vielen Abſchnitten zuverläſſige Reſultate auf. Belſer.

Das Evangelium Chriſti. Von D. **A. Seeberg,** Prof. d. Theologie in Dorpat. Leipzig, Deichert 1905. IV. u. 139 S. Preis M. 3.

Dem vielbeſprochenen Buch „der Katechismus der Urchriſtenheit" hat S. nunmehr ein zweites nachfolgen laſſen, worin er ſich zum Zwecke ſetzt, die urſprüngliche Bedeutung des Wortes *εὐαγγέλιον* feſtzuſtellen; er gibt als Reſultat an: Das Evangelium Chriſti iſt das Dogma der Kirche in ſeiner urſprünglichen Geſtalt. Dieſes im zweiten Teil (S. 30—95) behandelte eigentliche Thema

leitet er (S. 3—29) ein durch die Erörterung einer Vorfrage, welche sich auf die Glaubensformel in den Schriften des ersten Jahrhunderts bezieht; im dritten Teil (S. 96—134) will er erklären, wie es kam, daß der Hauptinhalt des Evangeliums sich schon bald nach Christi Hingang zu formelhafter Gestalt ausprägte. Der von S. in seinem ersten Buch versuchte Nachweis, daß die Urchristenheit bereits in den ersten Jahren ihres Bestandes eine Glaubensformel gekannt hat, konnte sich keinen allgemeinen Beifall erringen; der Verf. selbst redet einmal (S. 103) von einer ungnädigen Zensur, welche ihm seitens eines Kritikers insbesondere geworden sei, der sich aber doch nicht gescheut habe, alles Wesentliche von dem Inhalt seines Buches sich anzueignen; *ὅπερ φιλεῖ γίγνεσθαι*, fügte ich da aus alter Erinnerung an meinen Lieblingsschriftsteller Thukydides hinzu; hoffentlich wird sich S. durch solche Erfahrung nicht entmutigen lassen; es kommt ja nicht selten vor, daß im Kritisieren diejenigen die mutigsten sind, welche auf dem betreffenden Gebiet am wenigsten geleistet haben. Er verdient mit seinen Arbeiten Dank und Anerkennung. Seine im ersten Buch vorgetragene Grundanschauung, daß sofort in den ersten Zeiten nach dem Pfingstfeste der Inhalt des Glaubens in eine kurze Formel zusammengefaßt war, ist zweifellos richtig; wenn er diese Formel hier (S. 3) anführt, so wird man ihm gerne zustimmen, um so lieber als er ja ausdrücklich notiert, bis aufs Wort könne man die Formel nicht mehr bestimmen. Wenn sodann S. den Hergang bei der chr. Taufe im apostolischen Zeitalter (S. 103f.) folgendermaßen beschreibt: dem Täufling wurde die Glaubensformel vorgesprochen, dieser bekannte sich zu ihrem Inhalt und wurde zugleich auf die Notwendigkeit der *μετάνοια* und eines wahrhaft chr. Wandels hingewiesen, so hat er auch in diesem Punkte entschieden recht; nur muß man, wie ich schon in der Bezugnahme auf S. in meinem Kommentar zur Apostelgeschichte betont habe, von der Geistestaufe die Handauflegung behufs Erteilung der Gabe des hl. Geistes oder das Sakrament der confirmatio unterscheiden; diese schloß sich an den Empfang der Taufe an; dann folgte die Begehung der Eucharistie. S.

macht mit Recht auf die Wendung *βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ* aufmerksam, um das Bekenntnis des Glaubens in einer gewissen Formel zu erweisen; er hätte ohne weiteres das johanneische *πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα Χριστοῦ* (Joh. 1, 12) erwähnen dürfen, um zu zeigen, daß schon in den Tagen der öffentlichen Wirksamkeit Jesu selbst vor Spendung der messianischen Taufe ein kurzes Bekenntnis an Jesus als den Messias verlangt wurde, was dann für die apostolische Zeit maßgebend geworden ist, nur daß nach dem Hingang Jesu dieses Bekenntnis die Haupttatsachen der Heilsgeschichte: Tod, Auferstehung Jesu und Himmelfahrt umfaßte. Was S. im dritten Teil über den engen Zusammenhang der chr. Taufe mit der jüdischen Proselytentaufe und über die durchgängige Anlehnung der christlichen Ordnung an die Praxis der Juden ausführt, scheint mir weniger überzeugend; die bezüglichen Angaben der jüdischen Quellen entbehren vielfach der Zuverlässigkeit; auf mich hat das von S. vorgebrachte dem ersten und zweiten chr. Jahrhundert angehörige Material zu einem Teil den Eindruck gemacht, daß die betreffenden jüdischen Autoren ihre Schilderungen der Proselytentaufe nach chr. Muster eingerichtet haben, welchen Gedanken freilich S. einmal (S. 100) ausdrücklich abwehrt. In dem zweiten wichtigen Teil „das Evangelium in den Schriften des ersten Jahrhunderts" finde ich manche sehr beachtenswerte und durchaus berechtigte Darlegung, vermag indes dem Verf. in der Auslegung von 1,1 im Markusevangelium nicht zuzustimmen (S. 74 ff.); um zu erweisen, daß *Ἰησοῦ Χριστοῦ* subj. Genitiv sei, wird *υἱοῦ θεοῦ* als nicht ursprünglich aufgegeben und schließlich die ganze Überschrift als nicht von Markus herrührend bezeichnet. Ferner finde ich die eigentümliche Auffassung S. betreffs der berühmten Instruktionsrede Matth. 10, 5 ff. sehr befremdlich; dieselbe sei gewiß nicht aus der Luft gegriffen, aber Jesus rede da von einer erst nach seinem Tode zu vollziehenden Tätigkeit (S. 83); damit ist der historische Charakter der bezüglichen evangelischen Geschichtserzählung ohne jede Berechtigung geleugnet. Im übrigen verdanke ich dem Buche wie dem Katechismus der Urchristenheit mannigfache Belehrung. Belser.

Histoire des Livres du Nouveau Testament par. E. **Jacquier**. Tome second. Paris, Lecoffre 1905. 511 S. 3 fr. 50.

Dem im J. 1903 publizierten ersten Band seiner Geschichte der neutestamentlichen Schriften (vgl. Quartalschr. 1903 S. 282 f.) läßt J. nunmehr den zweiten folgen. Während jener Band die paulinischen Briefe behandelte, werden hier die synoptischen Evangelien zum Gegenstand einläßlicher Untersuchung gemacht. Im ersten Kapitel erörtert J. den Begriff *εὐαγγέλιον*, sowie die Anwendung desselben als Titel in den Handschriften (*εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον* . . .) und die Abfolge der Evangelienschriften. Im 3ten Kapitel bespricht er die älteste Tradition über den Ursprung derselben und in den drei weiterfolgenden Kapiteln die mündliche Lehrverkündigung, die Sprache derselben, dann auf Grund einer ausführlichen Analyse der 3 ersten Evangelien das schwierige synoptische Problem (S. 1—355). In der zweiten Hälfte führt er die Evangelien im einzelnen vor und verbreitet sich über die Entstehungsverhältnisse, Zweck, Anlage, Charakter, Bestimmung der 3 Evangelien. Ein letztes Kapitel widmet er einer Untersuchung über den gegenwärtigen Stand der evangelischen Texte (S. 356—496). Der Verf. zeigt überall eine ausgezeichnete Kenntnis der Literatur, auch der deutschen, der katholischen wie der protestantischen und bekundet in der Behandlung der vielfach sehr diffizilen Materien ein gesundes Urteil; dann und wann möchte man wünschen, daß er dasselbe in etwas bestimmterer Form zum Ausdruck brächte, anstatt mehr oder weniger dem Leser die Entscheidung zu überlassen. Wenn er z. B. über die Perikope „Besuch Jesu in Nazareth" meint: ob die Erzählung des Lukas 4, 16—30 mit jener des Matthäus 13, 53—84 und Markus 6, 1—6 identifiziert werden darf, wissen wir nicht, so möchte ich doch die Frage lieber mit einem Ja beantworten (S. 89). Wenn er als Zeit der Abfassung des Markusevangeliums 64—67 angiebt (S. 434), so will gerade diese Datierung nicht gefallen. Im J. 63 war Markus sicher in Rom (I Petr. 5, 13), aber ohne Zweifel ging er im J. 64 von dort ab und hielt sich längere Zeit in Kleinasien auf (vgl. II Tim. 4,11) bis Ende 66 oder Anfang 67, so daß gerade damals die Kompo-

sition des sicher in Rom entstandenen Evangeliums ganz unwahrscheinlich ist. Im ganzen indeß verdient die Arbeit von J. Anerkennung. Belser.

Florilegium Patristicum digessit vertit adnotavit **Gebhardus Rauschen,** Prof. in Universitate Bonnensi. Fasc III. Bonnae, Hanstein 1905. 106 p. Mk. 1,50.

Es liegt hier die Fortsetzung eines vom Verf. seit längerer Zeit begonnenen Unternehmens vor. Das erste Heft dieser patristischen Chrestomathie enthält die Zwölfapostellehre, den Brief des hl. Ignatius an die Römer, das Martyrium Polykarpi und die wichtigsten Kapitel aus dem Brief an Diognet; das zweite Bändchen die beiden Apologien Justins und das jetzt erschienene 3. Heft bringt das muratorische Fragment, das Epitaphium Albercii, die von Grenfell und Hunt in Ägypten entdeckten logia Jesu, das Fragment des sog. Petrusevangeliums, Stücke aus dem Protevangelium Jacobi und Martyrerakten, Acta Apollonii etc., zuletzt die bekannte Passio SS. Stilitanorum. Die Auswahl darf auch in diesem Heft als eine sehr glückliche bezeichnet werden. Besonders begrüße ich mit Genugtuung die Aufnahme des murator. Fragments, das in der Hand eines jeden Studierenden der Theologie sein sollte. Auf prot. Seite ist nicht bloß die Ausgabe von Lietzmann vorhanden, sondern auch die etwas ältere von Kuhn (Zürich 1892), welche, wie es scheint, dem Verf. unbekannt geblieben ist. Wenn (p. 2) die ursprünglich griechische Abfassung des Dokuments durch den Hinweis auf das Sprichwort in Z. 67: fel cum nelle misceri non congruit, abgewiesen wird, so kann ich dieses Moment heute nicht mehr als entscheidend ansehen. Unter der Sapientia ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta (Z. 70) möchte ich im Unterschied von R. (p. 33) mit Wieseler und andern die Proverbien Salomons verstehen; ein Blick auf Eusebius Kg. IV, 22, 8 nötigt entschieden zu dieser Auffassung. Die libri et epistulae Pauli in der Passio SS. Stilitanorum (p. 105) sind wohl die 4 Evangelien und die Briefe Pauli: libri ist = volumina und weist auf Rollen hin (im Unterschied vom Kodex): capsa, auch cista oder scri-

nium, erscheint regelmäßig auf Gemälden des 2ten und 3ten Jahrhunderts als Behälter zur Aufbewahrung des (alten und) neuen Testaments. Das neue Heft des Florilegium sei angelegentlich den jungen Theologen empfohlen. Belser.

Die Glaubwürdigkeit des Irenäischen Zeugnisses über die Abfassung des vierten kanonischen Evangeliums, aufs neue untersucht von Dr. theol. u. phil. **F. S. Gutjahr**, Univ.-Prof. in Graz. Leuschner u. Lubensky's Univers.-Buchhandlung. Graz 1904. gr. 8. VI u. 198 S. M. 5.

Diese gründliche Untersuchung greift weiter aus als der Titel vermuten lassen könnte. Von Irenäus geht sie auf dessen Gewährsmänner zurück, die kleinasiatischen „Presbyter", insbesondere Papias und Polykarp, von diesen wieder auf deren Quellen. Im Verlauf kommen so ziemlich alle wichtigeren äußeren Zeugnisse für das vierte Evangelium zur Sprache. Neuere Hypothesen über den Verfasser desselben und über die Entstehung der Überlieferung vom johanneisch-apostolischen Ursprung werden kritisiert. Man dürfte die vorwürfige Frage in keiner deutschen Publikation so allseitig behandelt finden. Es war auch wirklich ein zeitgemäßes Unternehmen, auf die immer mehr sich häufenden Angriffe besonders gegen das Irenäuszeugnis entsprechend zu antworten. Treffend wird (gegen Kreyenbühl) nachgewiesen, daß Irenäus durch seine symbolischen Vergleiche nicht den geschichtlichen Beweis für die Vierzahl der kirchlich rezipierten Evangelien ersetzen will. Nicht schwer fällt es G., an der Hand der geschichtlichen Zeugnisse die Behauptung zurückzuweisen, daß in der römischen Kirche ein langer, hartnäckiger Kampf um die Anerkennung des vierten Evangeliums geführt worden sei, den Irenäus verschwiegen hätte. Mit vollem Recht wird das Zeugnis des Justin wie ein nunmehr gesichertes angerufen. Die eingehende und objektive Untersuchung des englischen Forschers James Drummond (an Inquiry into the character and authorship of the Fourth Gospel) hat unterdessen der Position schätzbare Verstärkung geliefert. Sind aber nicht die eigentümlichen Anschauungen des Irenäus hinsichtlich der längeren öffent-

lichen Wirksamkeit und der aetas senior Jesu geeignet, das Ansehen des Kirchenvaters und seiner Quellen herabzusetzen? G. unterscheidet, wie uns dünkt, glücklich und richtig zwischen dem, was auf Rechnung und Verantwortung der Exegese des Irenäus zu setzen und dem, was die Überlieferung ihm darbot. Wofür derselbe nebst dem vierten Evangelium die Aussagen der Presbyter bezw. des Apostels Johannes anruft, ist nur die Thatsache, daß Jesus in einem höheren Alter sein Lehramt ausübte. Was unter der aetas senior näherhin zu verstehen, darüber hatte Irenäus keine Überlieferung. In eingehender Prüfung der von Irenäus angeführten Presbyterzeugnisse, die in Gruppen zerlegt werden, und in Auseinandersetzung mit Kreyenbühl, Harnack, Corssen u. a. werden die Thesen erhärtet: Die Presbyter des Irenäus sind keineswegs, wie Harnack will, mit jenen des Papias identisch, sie sind vielmehr die dem Irenäus unmittelbar vorausgehende Generation von Lehrern, zu denen auch Papias und Polykarp gehören. Diese Presbyter sind Schüler des Apostels Johannes, einige von ihnen haben auch noch mit andern Aposteln verkehrt. Mit einem dieser Presbyter (vgl. die Zeugnisse des IV. Buches adv. haer.) hat Irenäus wiederholt persönlich verkehrt, seine Unterweisungen gehört. Vielleicht ist derselbe identisch mit Papias oder mit Polykarp. An der Stelle V, 33, 3 und 4 will G. außer dem schriftlichen Zeugnis aus dem Werk des Papias noch ein mündliches, ebenfalls von Papias, finden. Indes die Stellung des *καί* vor *Παπίας* („dies hat auch Papias schriftlich mitgeteilt") dürfte die Sache doch unsicher machen. In der Hauptsache aber ist der Beweis sicher gelungen. Irenäus hat, das ist unbestreitbar, mündliche Mitteilungen von den Presbytern erhalten. „Ein eigentliches dauerndes Schülerverhältnis zu Papias braucht nicht angenommen zu werden .... Gegen gelegentlichen persönlichen Verkehr lassen sich weder chronologische noch territoriale Schwierigkeiten geltend machen." Den viel besprochenen Papiasprolog unterzieht G. einer erneuten Erörterung unter Bezugnahme auf die jüngsten Deutungen. In den „Presbytern" des Papias erblickt G. nicht ausschließlich Apostel, sondern unmittelbare Herrenjünger mit Einschluß der Apostel. Der Haupt-

grund der Polemik gegen die völlige Gleichstellung der *πρεσβύτεροι* mit den Aposteln dürfte aber eigentlich damit wegfallen, daß der Nichtapostel Ariſtion nicht unter die *πρεσβύτεροι* fällt. Der Presbyter Johannes im Papiasprolog „iſt niemand anderer als der Apoſtel Johannes". Es wäre „doch die ſchlechteſte Diſtinktion", den zweiten Johannes durch das Attribut „Presbyter" vom Apoſtel zu unterſcheiden, nachdem in derſelben Periode die Apoſtel einſchließlich des Johannes „Presbyter" genannt worden. Eine Unterſuchung des Verhältniſſes des Irenäus zu Polykarp vom Geſichtspunkt der Chronologie wie nach den bezüglichen Quellenangaben führt zu dem Ergebnis: Irenäus iſt in ſeiner Jugend etwa bis zum 25. Jahre in einem länger dauernden Schülerverhältnis zu Polykarp geſtanden. Daß entweder Irenäus oder gar Polykarp ſich in der Perſon des fraglichen Johannes getäuſcht, wird als ganz unmöglich dargetan. Jede chronologiſche Schwierigkeit dafür, daß Polykarp *ὑπ' ἀποστόλων ἐμαθητεύθη καὶ ἐπίσκοπος κατεστάθη*, ſchwinde bei der Annahme, daß Polykarp cirka 60 geboren, 69 getauft wurde, alſo im Todesjahr (155) „86 Jahre lang Diener Chriſti war". Treffend erſcheint auch die Auseinanderſetzung mit der Einrede: Papias habe in ſeinem Werke über die Entſtehung des vierten Evangeliums geſchwiegen, weil er nichts darüber gewußt habe. E. Dentler.

The Lausiac History of Palladius. The Greek Text edited with Introduction and Notes by **Dom Cuthbert Butler** M. A. Benedictine Monk of the English Congregation and of Downside Abbey (Texts and Studies VI, 2). Cambridge, University Press 1904. CIV, 278 S. 8. Sh. 10,6.

Eine ungemein mühevolle und ſchwierige Arbeit kommt hier zum Abſchluß. Der erſte Teil, die literarhiſtoriſche Unterſuchung, erſchien 1898 als die erſte Hälfte des 6. Bandes der Texts and Studies. Jetzt erhalten wir den zweiten Teil, die Ausgabe der Historia Lausiaca. Die Schrift liegt in zahlreichen Handſchriften

(vgl. das über 60 Nummern umfassende Verzeichnis S. XIV—XVII) und mehreren Übersetzungen vor, und die Texte gehen außerordentlich auseinander. Wer sich näher darüber unterrichten will, sei auf die Einleitung zum Text verwiesen. Ich muß mich hier auf eine kurze Bemerkung beschränken. Die Hss. bieten im allgemeinen einen dreifachen Text, einen kürzeren, einen längeren und einen gemischten. Die bisherigen Ausgaben enthalten die längere Rezension. B. erkannte den kürzeren Text als den ursprünglichen; er hält es auch nicht für wahrscheinlich, daß Palladius selbst ihn erweiterte, sondern findet, daß die Überarbeitung einem anderen zuzuschreiben sei (S. XLVII), und demgemäß giebt er jenen wieder. Die Erforschung desselben war aber keine leichte Aufgabe. Man sehe nur S. LXVI das Resultat der Untersuchung über die verschiedenen Textesquellen an. Jedoch stellten sich zwei Hss., eine Pariser (P) aus dem 14. und eine Oxforder (W) aus dem 10. Jahrhundert deutlich als die besseren Zeugen des kürzeren Textes dar, und so folgte der Hg. ihnen, soweit nicht positive Gründe bestehen, von ihnen abzuweichen, und wo sie auseinandergehen, gab er dieser den Vorzug, wenn nicht etwa andere Zeugen, namentlich die Turiner Hs. (T), für die Lesart von jener eintraten. Konjekturen wurden verschmäht, wenige offenbare Fälle von Verderbnis ausgenommen. Die nicht zahlreichen Stellen, die auf diese Weise korrigiert oder umgekehrt in der verderbten Überlieferung belassen wurden, sind S. 181 zusammengefaßt. Der Hg. ist sich wohl bewußt, daß mit den ihm zu Gebot stehenden Mitteln die Aufgabe nicht ganz zu Ende zu führen war; andererseits ist er aber auch überzeugt, daß seine Ausgabe dem Text des Palladius ungleich näher kommt als eine der früheren Editionen und daß sie in den wesentlichen Punkten das Original richtig wiedergiebt (S. XCIII). So weit man nach einer aufmerksamen Lektüre und ohne strenge Nachprüfung des einzelnen urteilen kann, ist dem beizustimmen. Zu bedauern hat man mit dem Hg., daß die wichtige Oxforder Hs. erst entdeckt wurde, als der Druck schon über die Hälfte der Schrift hinaus fortgeschritten war. Infolge dessen mußten ihre Lesarten in einen Anhang gestellt und ebenso hier die Verbesse-

rungen angezeigt werden, die der Text durch sie erfährt. Indessen war P bis zum Eintreten von W nicht so ängstlich zu befolgen, wie es geschah. Es durfte z. B. ohne Anstand geschrieben werden dürfen, wie W bestätigt, 15, 14 *αὐτῆς τῆς* st. *αὐτῆς*, 28, 3 *ποιήσας* st. *ποιῶν*, 28, 11 *συνοικοῦντα* st. *συνοικοῦντι*. Einige Abschnitte fehlen bei den Zeugen des kürzeren Textes und sind der längeren Rezension entnommen: c. 41^{b}, 42, 45, 49, 52. Die Stücke gehören dem zweiten Teil der Schrift an, in dem nach dem gegebenen Nachweis die richtige Reihenfolge nicht durch den kürzeren, sondern durch den längeren Text bewahrt wird, und wenn hier in jenem eine Umstellung stattfand, konnte leicht auch einiges verloren gehen oder ausgelassen werden. Der Hg. wird hier wohl im allgemeinen richtig gesehen haben. Doch möchte ich nicht verschweigen, daß mir das 45. Kapitel stilistisch nicht ganz auf der Höhe der Schreibweise des Palladius zu stehen scheint und insbesondere das sechsmalige *οὗτος* am Anfang des Satzes auffallend ist. Für die Echtheit konnten allerdings einige sprachliche Parallelen geltend gemacht werden. Diese sind aber auch sonst vorhanden (s. S. XLVII), und ich komme über jene Bedenken nicht leicht hinweg. Im übrigen bekenne ich, daß der Hg. bei seiner vieljährigen und eindringenden Beschäftigung mit der Schrift ein sichereres Urteil hat als ein einfacher Leser, und ich schließe die Anzeige mit warmem Dank für die gelehrte und einen wahren Benediktinerfleiß bekundende Arbeit. Funk.

Manuale Lincopense, Breviarium Scarense, Manuale Aboense. Katholische Ritualbücher Schwedens und Finnlands im Mittelalter. Mit Einleitung und Erläuterungen herausgegeben von **J. Freisen,** Doktor d. Theol. und beider Rechte, Ehrendoktor des kanon. Rechts der jur. Fakultät der Univ. Budapest, Prof. des Kirchenrechts in Paderborn. Paderborn, Junfermann 1904. LXXIII, 260 S. 8. M. 7, 50.

Der vorliegenden Publikation gingen vor sechs Jahren bereits zwei ähnliche voraus, enthaltend zwei nordische Ritualbücher vom ausgehenden Mittelalter. Sie wurden 1899 S. 462 f. angezeigt.

Damals wurde in Aussicht gestellt, es werden auch die übrigen aus dem katholischen Mittelalter der nordischen Kirche noch erhaltenen Manualien neu herausgegeben werden, und jetzt gelangt das Versprechen zur Erfüllung. Die neue Schrift ist umfangreicher als die früheren, indem sie uns die drei noch übrig gebliebenen alten Manualien zumal bringt, das Manuale der schwedischen Diözese Linköping nach dem Druck v. J. 1525, das der finnischen Diözese Abo nach dem Druck v. J. 1522, das Brevier der schwedischen Diözese Skara nach dem Druck v. J. 1498, letzteres jedoch nicht ganz, sondern dem Zweck der Publikation entsprechend nur der einem Manuale gleichkommende Abschnitt Actus sacerdotales. Dem Text des ersten Manuale ist ein umfangreicher Kommentar beigegeben, indem zu den einzelnen Stücken die Parallelen sorgfältig nachgewiesen werden, vor allem aus den anderen nordischen Manualien, aber auch aus den übrigen Ritualbüchern, namentlich aus der Liturgie von Salisbury, die vom hl. Osmund († 1099) festgesetzt wurde und auf die, wie die Studien des Verf. ergaben, der eigentümliche Inhalt der nordischen Manualien seinen Ursprung zurückführt, selbst aus der protestantischen Literatur, insbesondere aus dem englischen Allgemeinen Gebetbuch, da die ersten protestantischen Ritualbücher nicht weniges aus den alten katholischen Büchern übernahmen, was aber im Lauf der Zeit mehr und mehr ausgemerzt wurde. Die umfangreiche Einleitung giebt nicht nur den erforderlichen Aufschluß über die drei neu edierten Schriften, sondern sie bietet auch eine Beschreibung sämtlicher schwedischer Breviere und Missalien aus dem Ende des Mittelalters, die dem Verf. zu Gesicht und überhaupt wohl allein auf unsere Zeit kamen. Der Abschnitt ist kaum weniger dankenswert als die Publikation der Manualien. Er orientiert uns über ein bisher unbekanntes Gebiet; er steht auch zu dieser in innerer Beziehung, sofern die schwedischen Breviere, wie schon oben die Bemerkung über das Brevier vom Skara zeigt, außer den Tagesoffizien mehrfach auch rituelle Stücke sowie den Kanon der Messe bieten. Bei der Beschreibung waren naturgemäß die Eigentümlichkeiten der Schriften, bezw. die Verschiedenheiten gegenüber dem römischen Ritus hervor-

zuheben, und den Leuten, die nach der Bemerkung am Schluß der Einleitung sich schon über die zwei früheren Publikationen ärgerten, wird dies ein neuer Stein des Anstoßes sein. Die Wissenschaft ist dem Verf. zum Dank verpflichtet, und ihre Vertreter werden ihm auch wirklich Dank wissen. Funk.

Analekten zur Geschichte des Franciskus von Assisi. S. Francisci opuscula, regula paenitentium, antiquissima de regula Minorum, de stigmatibus s. patris, de Sancto eiusque societate testimonia, mit einer Einleitung und Regesten zur Geschichte des Franciskus und der Franziskaner hg. von **H. Böhmer,** Professor in Bonn. Tübingen und Leipzig, Mohr 1904. LXXII, 146 S. gr. 8. M. 4.

Von dieser Schrift erschien gleichzeitig eine kleinere Ausgabe in der Krügerschen Sammlung kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften, in der zweiten Reihe als 6. Heft (2 M.). Ursprünglich war auch nur diese Publikation beabsichtigt. Aber die Einleitung, die nach dem Plan der „Sammlung" nicht fehlen durfte, und die Übersicht über die Quellen und die Literatur zur Geschichte des hl. Franz, die damit verbunden werden sollte, fiel unter der Hand so umfänglich aus, daß in der „Sammlung" für sie kein Platz war, und so wurde noch eine größere Ausgabe veranstaltet. Man ist dem Verfasser und dem Verleger dafür zu Dank verpflichtet, indem so dem Bedürfnis der Schüler und der Forscher zugleich Rechnung getragen wird. Nachdem die Vorarbeiten für die Publikation bereits abgeschlossen waren, erschien eine neue Ausgabe der Schriften des hl. Franz von P. Lemmens in Quaracchi. B. glaubte gleichwohl auch seine Arbeit veröffentlichen zu sollen, und nach den Gründen, die er S. V dafür anführt, kann man ihm nur recht geben. Es war ja insbesondere sein Plan, nicht bloß die Schriften des Heiligen herauszugeben, die echten wie die ihm mit ungenügenden Gründen oder auch mit Unrecht zugeschriebenen, sondern auch eingehend im Zusammenhang über ihre Überlieferung, die Überlieferungsgeschichte, die Entstehungszeit und die Echtheit zu handeln, im Anhang ferner eine

Anzahl anderer, zum Teil schwer zugänglicher Dokumente (die ältesten Zeugnisse über die Regel, die Stigmatisierung, den Heiligen und seine Gesellschaft) mitzuteilen, um dem Franziskusforscher die Arbeit zu erleichtern, zu demselben Zweck auch Regesten zur Geschichte des hl. Franz und der Franziskaner beizufügen. Die Arbeit geht somit über den Plan einer bloßen Ausgabe der Schriften des hl. Franz beträchtlich hinaus, und sie hat demgemäß neben der Publikation von Lemmens ihre Bedeutung. Die Ausführung zeugt von großer Sachkenntnis und Sorgfalt, und die Schrift dient in vorzüglichem Maß dem Zweck, zu dem sie abgefaßt wurde.

Funk.

Joseph Kardinal **Hergenröther's Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte.** Vierte Auflage, neu bearbeitet von Dr. **J. P. Kirsch,** Päpstl. Geheimkämmerer, Prof. an d. U. Freiburg i. d. Schweiz. Zweiter Band: Die Kirche als Leiterin der abendländischen Gesellschaft. Mit einer Karte: Provinciae ecclesiasticae Europae medio saeculo XIV. Freiburg i. B., Herder 1904. XI, 1104 S. gr. 8. M.

Der Band wurde sehr stark, weil K. ihm das ganze Mittelalter zuwies, während H. die erste Periode noch dem ersten Band zuteilte. Er zeigt die gleiche Umgestaltung der Hergenröther'schen Arbeit wie sein Vorgänger. Die Perioden, bezw. Bücher, wie sie jetzt heißen, werden in zwei oder drei zeitliche Abschnitte, bezw. kleinere Perioden geteilt, und in diesen Abschnitten wird dann der ganze die Zeit betreffende Stoff untergebracht, so daß die Realabschnitte der früheren Auflagen verschwinden, bezw. in eine größere oder kleinere Anzahl von Paragraphen innerhalb der kleineren Zeitabschnitte sich auflösen. Dabei geht es nicht ohne erhebliche Inkonsequenzen ab. Gewisse Punkte, namentlich der Gottesdienst und die Sakramente, das religiöse Leben und die Kunst, kommen je nur im letzten der fraglichen Abschnitte zur Behandlung; es müssen somit bei ihnen auch die früheren Abschnitte einbezogen werden. Ob die Übersichtlichkeit durch die Disposition gefördert wird, was nach der Erklärung im ersten Band der Fall sein soll,

iſt mir bei dieſem Band noch fraglicher als bei dem vorigen. Man vergleiche nur die Inhaltsverzeichniſſe der verſchiedenen Auflagen, man faſſe insbeſondere die Behandlung der Kreuzzüge ins Auge. Dieſe bilden früher mit der entſprechenden Geſchichte des Orients ein geſchloſſenes Ganze; jetzt fallen ſie in zwei Abſchnitte und innerhalb dieſer wieder auseinander; eine noch größere Zerſplitterung wurde nur dadurch vermieden, daß im Widerſpruch mit der neuen Dispoſition der erſte Kreuzzug nicht in den Zeitabſchnitt geſtellt wurde, in den er eigentlich gehört, ſondern in den folgenden; das Kapitel „die Früchte der Kreuzzüge“ hat ſeine Stelle nicht am Schluß der Unternehmungen, wo es früher mit Recht ſtand, ſondern es wird ſonderbarerweiſe bereits dem vierten Kreuzzug angereiht; der bezügliche Abſchnitt erſcheint in der Überſchrift allerdings als das Zeitalter der Kreuzzüge, in Wahrheit umfaßt aber dieſes auch noch den folgenden oder das 13. Jahrhundert nach Innocenz III. Ein ähnlicher Fehler findet ſich auch im letzten Abſchnitt, indem er überſchrieben iſt: Die Reformkonzilien u. ſ. w., während man ſonſt und mit Recht zu jenen Konzilien auch die beiden im vorausgehenden Abſchnitt ſtehenden Synoden von Piſa und Konſtanz rechnet. Die bezüglichen Synoden ſtehen überhaupt unter ſich in engem Zuſammenhang; es wäre daher beſſer geweſen, ſie alle in einen Abſchnitt zu ſtellen und das erſte Drittel des letzten Abſchnittes noch zum vorausgehenden zu ziehen. Aus demſelben Grund war die zweite Periode, wenn der frühere Anfang mit Gregor VII verlaſſen werden wollte, eher mit Klemens II, dem erſten in der Gruppe der deutſchen Päpſte, als mit Viktor II, dem vierten, zu beginnen. Da hienach auch die neue Dispoſition nicht ohne Mängel iſt, ſo kann man um ſo weniger den Gedanken unterdrücken, es hätte ſich empfohlen, die alte beizubehalten, wenigſtens im allgemeinen, wenn auch im einzelnen geändert werden mochte. K. hätte ſich dann eine große Arbeit erſpart und Zeit zu Verbeſſerungen gefunden, die wichtiger und notwendiger waren als jene formelle Umgeſtaltung. Es würde zu weit führen, auf alle hier in Betracht kommenden Punkte einzugehen; aber einige ſollen hervorgehoben werden.

Der mittelalterliche Teil des Werkes schließt sich in einigen Abschnitten auffallend an andere Bücher an, besonders die Paragraphen über die Bogomilen und die Katharer, und die Erscheinung erklärt sich wohl daraus, daß H., als er sich entschloß, seine Vorlesungen zu veröffentlichen, vergaß, in welcher Abhängigkeit er sich dort befand, und demgemäß eine neue Bearbeitung unterließ. Man begreift bei seiner großen Produktivität das Versehen. Aber K. hätte es gut machen sollen, und der für einen Katholiken auffällige Ausdruck „die Maria" (3. A. S. 476; 4. A. S. 351) hätte seine Aufmerksamkeit auf die Sache lenken können. Wie es indessen scheint, ist sie ihm gänzlich entgangen; wenigstens fehlt bei ihm in der Literaturangabe die benützte Vorlage, während sie bei H. selbst steht. — H. betrachtete Johann Gersen zuerst als Verfasser der Imitatio Christi und führte ihn demgemäß unter den Mystikern des 13. Jahrhunderts auf. Als die Gersen-These erschüttert wurde, gab er jenes auf, behielt aber Gersen noch als Mystiker des 13. Jahrhunderts bei, indem es ihm entging, daß der Mann mit der Imitatio selbst steht und fällt. Ebenso K. S. 665; nur wird in der Note zu der Imitatio-Frage (S. 1026) auf das Bedenkliche der Sache hingewiesen. — S. 17 f. werden die Briefe Gregors II an K. Leo III, S. 454 das Schreiben Alexanders III an Barbarossa v. 24. Juni 1159 und die Antwort des Kaisers ohne weiteres noch als echt behandelt; die Echtheit der Dokumente wurde aber inzwischen bestritten; der Brief Alexanders III ist schon bei Jaffé 2. A. mit einem † bezeichnet; es mußte über den Stand der Sache mindestens eine kurze Bemerkung gemacht werden. — S. 1045 erscheinen in dem Literaturverzeichnis die Arbeiten von N. Paulus über Johann von Wesel und Wessel Gansfort; aber in den Ausführungen über die beiden Männer zeigt sich davon keine Spur, es wird einfach der alte Text wiederholt. — H. erklärte es für sicher, daß Leo VIII gegenüber Johann XII illegitim und Gegenpapst war. Daß aber diese Auffassung keineswegs sicher ist, zeigt die Thatsache, daß auch die entgegengesetzte ihre und zwar nicht unbedeutende Vertreter hat, und K. hätte sie um so weniger, jedenfalls nicht ohne eine entsprechende Bemerkung, wiederholen

sollen (S. 206, 320), als sie jüngst auch in der Gerarchia cattolica aufgegeben wurde. — S. 316 Anm. 2 ist bei der Synode von Auxerre das leicht als irrig zu erkennende Datum 378 statt 578, bezw. 585 wiederholt.

Eine nicht geringe Aufgabe bildete die Ergänzung des Literaturverzeichnisses. Man stößt zwar auch hier auf einige Lücken; aber sie sind nicht zahlreich. Man kann mit dieser Arbeit am meisten zufrieden sein, und bei der Bedeutung, die sie hat, wird man K. für sie Dank wissen. Funk.

Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern. Dargestellt von Dr. **K. Holl**, a. o. Prof. d. KG. in Tübingen. Tübingen-Leipzig, Mohr 1904. VII, 266 S. gr. 8.

Mit einer neuen Ausgabe des Epiphanius beschäftigt, sah der Verf. sich veranlaßt, auf die gleichzeitige Literatur, namentlich die Kappadozier, näher einzugehen, und dabei stellte er sich heraus, daß einer der Männer, die man zu diesem Kreise zählt, in der Dogmengeschichte ganz übergangen wird, während er doch keineswegs ohne Bedeutung war. So entstand die vorliegende Schrift. Sie bietet beachtenswerte Ergebnisse. Vor allem erfahren wir, daß die sechs Homilien, die unter dem Namen des Amphilochius überliefert sind, bisher aber allgemein als unecht galten, ihm wirklich zuzuerkennen sind, und außerdem erhalten wir eine weitere und bisher unbekannte Homilie, die der Verf. in einer Münchener Hs. auffand und in seiner Schrift veröffentlicht. Sodann wird eine eingehende Darstellung der Theologie der drei großen Kappadozier gegeben und auf diesem Hintergrund endlich die Theologie des Amphilochius in ihrer Eigentümlichkeit herausgearbeitet. Bei der Studie ergab sich, daß der Ausdruck *τρόπος τῆς ὑπάρξεως*, wenn er auch schon bei Basilius und Gregor von Nyssa sich findet, als eigentlicher trinitarischer Terminus zuerst bei Amphilochius erscheint. Es fehlt nicht an Stellen, wo die Schrift einer Berichtigung und Ergänzung fähig ist. Es mag auf die ausführliche und sachkundige Kritik von Diekamp in der Theologischen Revue

1904 hingewiesen werden. Im ganzen aber ist sie eine sehr bedeutende und bemerkenswerte Arbeit.

Ich benütze die Gelegenheit, um auf eine weitere Arbeit des Verf. hinzuweisen, die sich mit der vorliegenden Schrift berührt und die er selbst als eine Ergänzung der darin enthaltenen Studien zur Geschichte der Trinitätslehre bezeichnet. In der Zeitschrift f. KG. XXV (1904), 380—98 untersucht er die Schrift Adv. Arium et Sabellium, die durch die vatikanische Hs. 1907 unter dem Namen Gregors von Nyssa überliefert wird, von Mai zuerst herausgegeben und von Migne PG. 45, 1281—1333 wieder abgedruckt und bisher allgemein jenem Kirchenlehrer zuerkannt, freilich auch nicht näher geprüft wurde, und kommt zu dem Ergebnis, daß sie Didymus angehöre und eine seiner früheren Schriften sei, verfaßt bald nach 350, mindestens ein Vierteljahrhundert vor der Schrift De trinitate, die allem nach nicht vor 381 entstand. Die Abhandlung bekundet eindringende Kenntnis der in Betracht kommenden Literatur und feines Verständnis für das obwaltende Problem, und sie verdient alle Beachtung. Indessen möchte ich die These noch nicht als gesichert betrachten, da sich der Beweis nur auf innere Gründe stützt und die Verwandtschaft der fraglichen Schrift mit De trinitate doch nicht so weit geht, um zu einem vollen Schluß auf die Identität der Autoren zu berechtigen. H. findet meinen Beweis für die Autorschaft des Didymus bezüglich der zwei letzten Bücher der Schrift des Basilius gegen Eunomius (Kirchengeschichtl. Abh. II, 291—329) nicht zureichend und bezeichnet als eines der gegen Didymus entscheidenden Argumente den Ausdruck *τρόπος τῆς ὑπάρξεως*, der in die Terminologie des Didymus schlechterdings nicht passe (Amphilochius S. 245 Anm. 1). Ich bin augenblicklich nicht in der Lage, den Punkt zu untersuchen. Aber bemerken möchte ich, daß im übrigen die Übereinstimmung zwischen Ps.-Basilius und Didymus viel größer ist als zwischen Adv. Arium et Sabellium und De trinitate, soweit man nach Holls Abhandlung urteilen kann, und daß außer den Parallelen auch die Verweisungen erheblich ins Gewicht fallen. Funk.

Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatuum nova collectio ed. Societas Goerresiana. Tomus quartus: Actorum pars prima: Monumenta concilium praecedentia, trium priorum sessionum acta. Collegit, edidit, illustravit **St. Ehses.** Friburgi Br. Herder 1904 CXLI, 619 S. 4°. M. 48.

Dem 1902 S. 288 ff. angezeigten Band dieses großen Werkes, dem ersten für die Diarien, folgt hier der vierte, der erste für die Akten. Wie der Titel anzeigt, umfaßt er die Vorgeschichte und die drei ersten Sitzungen des Konzils. Die Dokumentensammlung beginnt näherhin mit dem Jahr 1536, in dem das erste Ausschreiben des Konzils, damals nach Mantua, erfolgte. In der Einleitung wird auch die weitere Vorgeschichte geboten, die bis auf den Anfang der großen religiösen Bewegung im 16. Jahrhundert zurückreicht, da die Konzilsfrage im Grunde bereits mit der Appellation Luthers von dem übel beratenen Papst an ein allgemeines Konzil im Herbst 1518 angeregt wurde, und sie erstreckt sich bis 1537. Da die Einleitung über den Anfang der Dokumentensammlung hinausgeht, so könnte man erwarten, und der Hg. beabsichtigte es früher selbst, sie würde so weit geführt, als der Band reicht. Aus verschiedenen Gründen wurde aber davon Abstand genommen, und ich glaube mit Recht, da für die weitere Zeit die Dokumentensammlung eintritt. Nur wäre es noch richtiger gewesen, die Einleitung bereits mit dem Jahr 1536 abzubrechen und die in ihrem letzten Kapitel mitgeteilten Dokumente in die Dokumentensammlung einzureihen. Letztere umfaßt in dem Bande 384 Nummern, die Stücke in 344—362 S. 451—512 inbegriffen, die sich auf die kirchlichen Reformen beziehen, die Paul III vor dem Konzil vornahm. Dazu kommen noch fünf Stücke, die am Schluß der Einleitung nachgeholt werden, da sie dem Hg. erst während des Druckes bekannt wurden, und zahlreiche andere in der Einleitung selbst. Ein großer Teil war schon bisher bekannt; aber sehr vieles tritt Dank den langjährigen und unermüdeten Forschungen des Hg. zum erstenmal zu Tag, und das Alte erhalten wir in einem besseren oder wenigstens beglaubigteren Text. Eine Nach-

prüfung ist naturgemäß dem unmöglich, dem die Hss. und die übrigen Quellenschriften nicht zu Gebot stehen. Soweit aber der Band selbst ein Urteil gestattet, macht er den Eindruck einer strengen Akribie, und man kann sich daher auf ihn verlassen. Die Texte sind mit einem Kommentar begleitet, der von großer Umsicht und Gelehrsamkeit zeugt. Der Band verdient daher hohe Anerkennung, und die Görresgesellschaft, deren Vorstand, Freiherrn von Hertling, er gewidmet ist, darf über ihn wie über seinen Vorgänger sich freuen. In der Einleitung und im Kommentar fehlt es nicht an Stellen, in denen man nicht ganz beistimmen kann. Die Verteidigung des Papstes Klemens VII hinsichtlich seines Verhaltens zur Konzilsangelegenheit geht etwas zu weit. Die Punkte fallen aber für das Ganze um so weniger ins Gewicht, als der Schwerpunkt der Publikation auf einer anderen Seite ruht. Es ist deshalb nicht weiter auf sie einzugehen. Nur über eine Eigentümlichkeit bei der Textesedition sei noch ein Wort beigefügt. Der Hg. stellt die Stellen, zu denen es Varianten giebt, meist zwischen < >. Da mit dieser Klammer sonst gewöhnlich Stellen bezeichnet werden, die eine Zuthat zu dem Text begründen, werde sie durch Konjektur gewonnen oder auch durch geringwertige Zeugen dargeboten, so würde sie hier besser vermieden und der Umfang der bezüglichen Stellen auf andere Weise bezeichnet, bezw. das sonst übliche Verfahren angewendet. Es dürfte sich dies für die folgenden Bände empfehlen. Funk.

Corpus scriptorum eccles. latinorum editum consilio et impensis Academiae litterarum Caesareae Vindobonensis. — 1. Vol. XXXXIII. S. Augustini De consensu evangelistarum libri quattuor. Rec. F. Weihrich 1904. XXXI, 467 p. 8°. M. 15. — 2. Vol. XXXXIIII. S. Augustini Epistulae. Pars III Ep. CXXIV—CLXXXIV A. Rec. A. Goldbacher 1904. 736 p. 8°. M. 21, 60. — 3. Vol. XXXXV. Scriptores eccl. minores saec. IV—VI. Fasc. I. Evagrii altercatio legis inter Simonem Judaeum et Theophilum Christianum. Rec. E. Bratke 1904. XI, 99 p. 8°. M 3, 70.

1. Den in unſerem letzten Bericht angezeigten vier Bänden mit Schriften Auguſtins (1903 S. 605 ff.) folgen jetzt einige weitere. Vol. XLIII bringt uns De consensu evangelistarum. Die Schrift iſt in zahlreichen Hſſ. überliefert. Dieſelben zerfallen in vier Klaſſen, und eine ſtattliche Anzahl geht bis ins 11. Jahrhundert und weiter zurück, eine bis ins 6. Jahrhundert. Dazu kommen viele jüngere Hſſ., und außer jenen wurden noch etwa ebenſo viele von dieſen eingeſehen, jedoch nicht mehr für die ganze Schrift, ſondern nur für einzelne Stellen zu Rat gezogen. Auf Grund der Klaſſifikation und durch die ihr entſprechende Verwendung der Hſſ. gelang es dem Hg., den Text auch gegenüber der trefflichen Mauriner-Ausgabe da und dort zu verbeſſern. Die Citate laſſen bisweilen die erforderliche Vollſtändigkeit vermiſſen, ſo S. 16, wo auf die Seitenzahl von zwei beſtimmten Ausgaben verwieſen wird, dieſe ſelbſt aber nicht näher bezeichnet werden.

2. Vol. XLIV enthält die erſte und größere Hälfte der dritten Klaſſe der Briefe Auguſtins in der Mauriner-Ausgabe, geſchrieben in den Jahren 411—417, dazu an letzter Stelle den Brief an Petrus und Abraham, der erſt von dem Abt Gottfried Beſſel in einer Hſ. des Kloſters Göttweig aufgefunden und 1732/33 veröffentlicht wurde. Ich beſchränke mich zunächſt auf dieſe Bemerkung und wiederhole das anerkennende Urteil, das über die beiden erſten Teile gefällt werden konnte (1900 S. 135). Näheres wird über die Publikation zu berichten ſein, wenn ſie, vorausſichtlich mit dem nächſten Teil, abgeſchloſſen ſein wird. Ich bemerke hier nur: zu den Worten redite ad cor vestrum 242, 3 war Jeſ. 46, 8 zu notieren.

3. Dieſer Band wird mehrere kleinere Schriften bringen. Einſtweilen liegt die Altercatio von Evagrius aus der erſten Hälfte des 5. Jahrhunderts vor. Die Schrift wurde in der letzten Zeit mehrfach erörtert. Harnack wollte in ihr den Dialog des Ariſto von Pella mit einigen Änderungen wiederfinden (Texte und Unterſ. I, 3; 1883). Indem man dieſe Theſe als zu weit gehend erkannte, nahm man wenigſtens eine Benützung jenes Dialogs an. Der neue Herausgeber wagt nicht einmal für eine Kenntnis der Schrift

bei Evagrius einzutreten, und wenn er sich in der Vorrede auf eine kurze Behauptung beschränkt, wird in einer unter den Schriften der Wiener Akademie erscheinenden Abhandlung, in der die Einleitungsfragen überhaupt näher erörtert werden sollen, wohl eine Begründung folgen. Bei der Textesrezension wurde mit Recht die Bamberger Hs. in erste Linie gestellt; in nicht wenigen Fällen verdankt man aber die richtige Überlieferung den drei Hss. der anderen Familie oder einer von ihnen. Die Altercatio hat zahlreiche Parallelen in der früheren christlichen Litteratur. Der Hg. giebt darüber ein doppeltes Verzeichnis, indem er sowohl die Autoren aufführt, quos Evagrius non nominatim laudat, sed respicere videtur (S. 58—72), als auch die Parallelen selbst hervorhebt (72—82). M. E. geht er dabei viel zu weit. So wird zu 51, 5—8 nach Harnack angeführt Can. apost. 70, Can. Laod. 71. 37. 38. 35, Can. Elvir. 50 (S. 71. 81). Evagrius hat an dem betreffenden Ort allem nach nur die hl. Schrift vor Augen, die Stellen, die sofort folgen. Die Bemerkung enthält auch in sich einen Fehler. Die Synode von Laodicea hat nur 60, bezw. 59 Kanones. Überhaupt wäre es im allgemeinen richtiger gewesen, von Verwandtschaft statt von Berücksichtigung zu sprechen. Zu beweisen wird eine wirkliche Benützung selten sein. Funk.

Die Osterfestberechnung auf den britischen Inseln, vom Anfang des 4. bis zum Ende des 8. Jahrhunderts. Eine historisch-chronologische Studie von **Josef Schmid** Dr. phil., Dekan des Kollegiatstiftes U. L. Frau zur Alten Kapelle in Regensburg. Ebd., Verlagsanstalt, 1904. Gr. 8°, V und 95 S. M. 2.

Die sehr fleißige Arbeit, Ausschnitt aus einer größeren Untersuchung über die Osterfestberechnung und die daraus entspringenden Streitigkeiten vom 4.—8. Jhdt., ist von der philosophischen Fakultät zu Königsberg (Prof. Rühl) als Inaug.-Dissertation genehmigt worden. Sie untersucht in 11 Kapiteln, worin der Sonderbrauch der altbritischen Kirche bestand, welches der Verlauf des Streites und die Ursachen des hartnäckigen Festhaltens an der abweichenden Sitte waren. In Britannien, Irland und im Pik-

tenreiche (Schottland) war bis ins 7. bezw. 8. Jhdt. der 84jährige, 312—42 in Rom übliche und von dorther überkommene Osterecyklus allgemein im Gebrauch. Zuerst nahm Südirland um 633 die dionysisch-alexandrinische Berechnung an, Nordirland gegen Ende des 7. Jhdts. In den angelsächsischen Reichen kam in der 2. Hälfte des 7. Jhdts. durch die Bemühungen Wilfrids von York und Theodors von Canterbury die gleiche Bewegung zum Durchbruch. Schottland und das Kloster Hy nahmen 716 die römische Praxis an, die Briten z. T. erst um 770, endgültig nach ihrer Unterwerfung unter die Angelsachsen 828. Die Ursachen des zähen Beharrens bei der älteren Romana Supputatio liegen in der Isolierung der Inselreiche, die von 450—650 fast keinen Verkehr mit Rom hatten, namentlich aber in dem Konservatismus der keltischen Bevölkerung und ihrem politischen Gegensatz gegen die Angelsachsen. Es ist ein recht bewegtes Bild, das sich vor uns aufrollt: zu zahlreichen Synoden, klösterlichen Zwisten und Vertreibung von Mönchen, Absetzung von Bischöfen, ja selbst zu Kriegen gab die scheinbar unbedeutende, aber doch tief ins Leben einschneidende Osterfestfrage Anlaß. — Die Untersuchung ist klar und methodisch geführt, die abweichende Ansicht älterer und neuerer Schriftsteller wird stetig berücksichtigt, teilweise rektifiziert (so S. 15 die von Hefele und Bellesheim); einige Punkte scheinen freilich noch nicht völlig geklärt. Eine Vereinfachung in den Quellen- und Literaturzitaten hätte sich wohl empfohlen; zwischen S. 22, 29 f. u. 89 f. (Bekanntwerden der jüngeren Romana Supputatio u. s. w. auf den britischen Inseln) besteht ein Widerspruch. Rep. K. Bihlmeyer.

Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian von **Martin Schanz**, ord. Professor an der Universität Würzburg. Vierter Teil: **Die römische Literatur von Konstantin bis zum Gesetzgebungswerk Justinians.** Erste Hälfte: **Die Literatur des vierten Jahrhunderts.** München 1904. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, Oskar Beck. XV, 469 S. Lex. 8°. M. 8.

Der letzte Teil der groß angelegten römischen Literaturge-

schichte des Würzburger Philologen hat den Stoff von der Alleinherrschaft Konstantins (324) bis zum Gesetzgebungswerk Justinians (533/534), also das literarische Schaffen von zwei Jahrhunderten zu behandeln. In diesem Zeitraum üben zwei Ereignisse den größten Einfluß auf die Literatur aus: das Christentum und die Völkerwanderung; beide haben zur Auflösung der nationalen Literatur mächtig beigetragen. Diese bleibt hinter der prächtig aufblühenden christlichen Literatur weit zurück und lebt nur noch von der Erinnerung an eine große Vergangenheit. Daß das Heidentum auch literarisch reif für den Untergang war, zeigt z. B. die „an Gedanken so arme, nur im Phrasengeklingel sich ergehende" Briefsammlung eines Symmachus, der „eine christliche Literatur gegenübertrat, reich an gährenden Ideen" (S. 118). So führt also im vierten Teile, noch mehr als in dem 1896 erschienenen dritten, die christliche Literatur den Prinzipat und sie wird wieder von der heidnischen getrennt, aber natürlich nach denselben literarhistorischen Grundsätzen behandelt. Ein christlicher Theologe ist es auch, an den die Einteilung einen Wendepunkt knüpft, nämlich die Persönlichkeit und literarische Größe Augustins. Mit dem fünften Jahrhundert, in das der Schwerpunkt seines Schaffens fällt, wird der zweite Abschnitt beginnen, während der vorliegende erste das vierte Jahrhundert zur Darstellung und Würdigung bringt.

Die christlichen Schriftsteller werden in Dichter und Prosaisten geschieden, was zur Folge hat, daß Hilarius von Poitiers und Ambrosius zweimal an die Reihe kommen. Die prosaischen Briefe Paulins aber werden im Anschluß an seine Dichtungen behandelt. Die größten Dichter des christlichen Altertums sind unstreitig Prudentius und Paulinus. Es ist interessant zu beobachten, wie die Gattungen der nationalen Poesie christianisiert wurden, indem man in die alten Schläuche neuen Wein goß, die Formen mit neuem Geist erfüllte: Epyllion, Epigramm, Lehrgedicht, Satire und Invektive, Epistel, Epithalamium, Propemptikon, Consolatio traten in christliche Dienste und erhielten reichen christlichen Inhalt. Wie feinfühlig dabei die Kirche war, zeigt sich in ihrem kühlen Verhalten gegenüber Probas Vergilcento der heiligen Geschichte.

„Sie erkannte mit scharfem Blick, daß das göttliche Wort in dieser Behandlung zu Schaden komme" (S. 198). „Den Kulminationspunkt erreichte die christliche Poesie in dem Liede, weil hier der christliche Geist sich am schönsten entfalten konnte" (S. 252). Von der christlichen Prosa dieser Zeit fällt der Löwenanteil Hilarius von Poitiers, Ambrosius und Hieronymus zu. Wie bei den poetischen Erzeugnissen, so stellt Schanz auch hier Inhalt und Gedankengang, Wert oder Unwert der einzelnen Schriften kurz und bündig heraus und giebt feine, treffende Charakteristiken der Schriftsteller. Dann und wann wünschte man freilich eine andere Nuancierung. In der Schrift des Hilarius gegen den Arianer Auxentius findet Schanz, daß „diese erbitterten Streitigkeiten in Wortklauberei auslaufen" (S. 265). Wahrheit ist, daß die Arianer ihre Lehre hinter orthodox klingende Worte zu verstecken suchten, was katholischerseits aufgedeckt werden mußte. Gewiß ist das Kompliment an Paula als der „Schwiegermutter Gottes" sehr anstößig, aber blasphemisch kann es im Sinne des Hieronymus doch nicht genannt werden (S. 446). Mit Recht nennt Sch. den Brief an Nepotian „ein goldenes Büchlein, das heute noch das Vademecum eines jeden Priesters zu sein verdient" (S. 442). Feine Beobachtung verraten die kulturgeschichtlichen Fingerzeige, die da und dort sich finden z. B. die Szene der zechenden Offiziere voll packender Realität bei Ambrosius de Elia et jejunio (S. 301). Auch der Wirtshausphilister mit seinen Einbildungen und politischen Kannegießerei ist in derselben Predigt treffend gezeichnet (c. 12). Bei der Besprechung der Trauerrede des Ambrosius auf Valentinian II vermisse ich den Begriff der Begierdetaufe, der sich an diese Rede knüpft. Der Frage, ob Ambrosius den Kaiser Theodosius nach dem Blutbade in Thessalonich am Kirchenportale abgewiesen habe, geht Schanz S. 287 aus dem Wege und erwähnt nur, daß der Kirchenfürst in einem Briefe ihn zur Buße aufforderte. Der Gedanke daß der Teufel christliche Gebräuche nachgeäfft habe (S. 124), ist bei Firmicus Maternus nicht etwa originell, sondern ein alter Satz der Apologeten seit Justin dem Märtyrer. Daß überall der Gang der Forschung und ihr jetziger Stand, die neueste

Literatur zur Geltung kommt, ist selbstverständlich. Vielleicht hätten Paul Reinelts „Studien über die Briefe des hl. Paulinus von Nola“ (Breslau 1903) in den „Nachträgen und Berichtigungen“ (S. 454 f.) auch noch genannt werden können. Die Schrift Zimmers heißt „Pelagius in Irland“ nicht „von“ (S. 325). Die Korrektur ist musterhaft. S. 306 aber läßt das neckische Spiel des Druckfehlerteufels den 118. Psalm mit den Worten beginnen: „Wohl denen, die ohne Wandel leben“ (statt Makel).

Braunsberg. Hugo Koch.

Realencyklopädie für protestantische **Theologie und Kirche.** Begründet von J. J. Herzog. In 3. verbesserter und vermehrter Auflage unter Mitwirkung vieler Theologen und anderer Gelehrten herg. v. D. **Albert Hauck,** Professor in Leipzig. 14. Bd. Newmann — Patrimonium Petri. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1904. 808 S.

Der vorstehende Band des rasch voranschreitenden Werkes enthält wieder eine große Anzahl umfangreicher gelehrter Artikel. Der von verschiedenen Verfassern geschriebene Artikel über Nordamerika, Vereinigte Staaten, umfaßt nicht weniger als 48 Seiten und erhält trotzdem noch S. 784—801 einen Nachtrag. Er ist namentlich wegen der genauen konfessionellen Statistik und Geschichte von besonderem Wert. Brendel verteidigt die Trennung von Kirche und Staat. Dieselbe sei keineswegs zu verwechseln mit einer Trennung der Nation vom Christentum. Die amerikanische Nation sei so religiös und christlich als irgend ein Volk und gebe dies durch freiwillige Unterstützung so vieler Kirchen und Sekten und durch wohltätige Vereine aller Art, durch Kirchenbesuch und Respekt vor dem geistlichen Stande, durch strenge Sonntagsfeier, durch regen Eifer für das einheimische und ausländische Missionswesen, durch Ehrfurcht vor der Bibel, durch eine wahre Flut von erbaulichen Büchern, Traktaten und Zeitungen und durch die ganze öffentliche Sitte kund. Ich halte diese Auffassung für viel zu optimistisch, obwohl ich weiß, daß auch die Katholiken, selbst Bischöfe wie Ireland und Spalding ähnlicher Ansicht sind. Es genügt dagegen

an die unbestrittene Tatsache zu erinnern, daß etwa 2/5 Millionen sich zu keiner Religion oder Konfession bekennen und daß dem scheinbar gewaltigen Fortschritt des Katholizismus nach der Statistik der Einwanderung ein Ausfall von etwa 20 Millionen gegenüber steht. Weitere Artikel sind: Novatian (Harnack), Ockam (Seeberg), Ökolampad (Hadorn), Österreich (Löſche), Opferkultus des A. T. (Orelli), Orientalische Kirche (Kattenbusch), Origenes (Preuschen), Paläſtina (Guthe), Pantheismus (Heinze), Papias (Leimbach), Pascal (Lachenmann), Passah, altkirchliches und Passahstreitigkeiten (Preuschen), Passah altkirchliches, liturgisch (Drews), Passah, israelitisch-jüdisches (Orelli), Patrimonium Petri (Brackmann). Letzterer Artikel ist wenig freundlich gehalten, wie schon der Satz am Schlusse erraten läßt: „So hielt sich der Kirchenstaat mit seiner Nepotenwirtschaft und seiner Prälatenverwaltung bis zu den Zeiten Napoleons I". „Immer klarer ist es seitdem geworden, wie sehr der Besitz des patrimonium Petri der päpstlichen Macht geschadet hat. . . Schon ist es mit den Händen zu greifen, wie der Verlust des Patrimoniums eine neue Glanzperiode der Geschichte des Papsttums begründet hat." Auch in andern Artikeln, z. B. Novatian, Edikt von Nimes, Österreich ist ein doppeltes Maß nicht zu verkennen. Novatian bekommt Recht gegen Fabian und Kornelius. Die gewiß nicht zu verteidigenden Vexationen und die neue Art der Bekehrung um bares Geld, der schmachvolle Seelenhandel u. s. w. werden scharf verurteilt. Aber zeigt die Geschichte des Protestantismus und selbst die Los von Rom-Bewegung nicht ähnliche Erscheinungen? S. 328: „Die Geldmittel hat vor allem der „Ev. Bund" aufgebracht, neben ihm die Gustav-Adolph-Stiftung". Daß Leimbach seine alte Auffassung der Papias'schen Fragmente aufrecht erhalten hat, ist bei der trostlosen Verwirrung der Kritik erfreulich. Schanz.

Der hl. Thomas von Aquin und die vortridentinischen Thomisten über die **Wirkungen** des **Bußsakramentes**. Dogmengeschichtliche Studie von Dr. **Joseph Göttler**. Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. Freiburg, Herder,

1904. XVI, 280 S.

Vorliegende Schrift ist wie die Jahrgang 1902, S. 464 angezeigte Schrift Buchbergers aus einer von der theologischen Fakultät zu München gekrönten Preisarbeit hervorgegangen, aber durch einen zweiten Teil: Die Lehre der vortridentinischen Thomisten über die Wirkungen des Bußsakraments (S. 105—277) vermehrt. Dieser Teil wurde von der genannten Fakultät als Habilitationsschrift anerkannt. Der Verf. glaubt auch im ersten Teil zu einzelnen abweichenden Ergebnissen gekommen zu sein, welche eine Parallelpublikation rechtfertigen. Die schwierigste Frage, das Problem der Sündennachlassung durch die vorausgehende Kontritio in Verbindung mit dem Vorsatz, das Sakrament zu empfangen im Verhältnis zur sakramentalen Absolution, sucht er damit zu beantworten, daß er bei Thomas ein Vorauswirken der Kraft des Sakraments annimmt. Er meint, man möge eine derartige Wirksamkeit wohl befremdlich für unsere damalige Anschauung von sakramentaler Wirkungsweise finden, aber es sei eben die Anschauung des hl. Thomas (S. 45). Nach den Beweisen aus Thomas fügt er bei: „In dieser anscheinend leeren und spitzfindigen, genauer betrachtet und richtig verstanden scharfsinnigen Unterscheidung liegt die Lösung der Schwierigkeit, wie nämlich Thomas bei der Rechtfertigung vor dem wirklichen Empfange des Bußsakramentes Kontritio verlangen kann, da doch nach ihm die Reue erst Kontritio wird, wenn sie von der heiligmachenden Gnade informiert wird" (S. 60). Wenn man bedenkt, wie allmählich in der Scholastik die Kontritio mit dem Vorsatz verbunden wurde und wie verschieden die Auffassung des Thomas in den zeitlich auseinanderliegenden Schriften gedeutet wird, so wird man weder dem dogmengeschichtlichen noch dem dogmatischen Urteil unbedingt zustimmen können.

Besonders verdienstlich ist aber der zweite Teil, der mit ebenso viel Fleiß als Geschick eine nicht immer anziehende Literatur über das Bußsakrament für die Dogmengeschichte fruchtbar gemacht hat. Es werden behandelt: die Dominikanertheologen des ausgehenden 13. und 14. Jahrhunderts (Petrus von Tarantasia, Ulrich und Hugo von Straßburg, Johann von Freiburg, Bernhard von Gan-

nat, Herväus Natalis, Durand und Robert Holkot, Petrus de Palude, die praktischen Schriften); der Thomismus des 15. Jahrhunderts (Johannes Capreolus, Johannes Nider, der h. Antoninus, Dionysius der Karthäuser, die Beichtsummen); die vortridentinischen Thomisten des 16. Jahrhunderts (Franziskus de Sylvestris, gen. Ferrariensis, Kardinal Cajetan, Franz von Vittoria, Melchior Cano und Dominikus Soto. Da Luther und mit ihm die Protestanten bis auf den heutigen Tag der mittelalterlichen, bezw. vorlutherischen Reue und Bußlehre den Vorwurf des Laxismus und Mechanismus machen, so haben diese oft spitzfindigen Spekulationen auch für die Apologetik einen großen Wert. Besonders gilt dies von der Lehre über die Kontritio und Attritio, denn letzterer wird ja alles Verderbnis zur Last gelegt. Interessant ist, daß diese Theologen beide Arten der Reue nach dem Grad, nicht nach den Motiven unterschieden haben. Deshalb sei auch in Wirklichkeit keiner dieser Theologen den strengen Kontritionalisten beizuzählen. Cajetan habe als erster eine genauere Unterscheidung der Attritio und Kontritio nach Motiven gegeben (S. 273), was allerdings mit einer früheren Bemerkung nicht ganz stimmt, wonach Cajetan beide anders versteht als die nachtridentinische Theologie. Kriterium zwischen beiden ist ihm der *Grad* der Wertschätzung. Die *Motive* dieser Wertschätzung aber kommen bei Cajetan als *Kriterium* nicht in Betracht (S. 247). Schanz.

---

1. **Maria,** die unbefleckt Empfangene. Von **Ludwig Kösters** S. J. Regensburg 1905. Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz, Buch- und Kunstdruckerei A. G. München-Regensburg. VIII, 274 S. M. 3.60.
2. Dr. **M. Capitaine, Jesus von Nazareth.** Regensburg 1905. Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz. VIII, 192 S. M. 2.40.

1. Die mariologische Literatur schwoll anläßlich der Jubelfeier zu einem so starken Strome an, daß es dem einzelnen schwer wurde, derselben in allweg zu folgen. Eigentlich Neues ist wenig zu Tage gefördert worden und auch die formellen Verbesserungen führten nur da und dort über die Darstellung hinaus, welche in

den neueren Handbüchern der Dogmatik gegeben ist. Der einzige wissenschaftliche Fortschritt liegt darin, daß die historische Kritik an dem überlieferten Stoffe strenger gehandhabt worden ist. Dies trifft auch bei der oben genannten Schrift zu. Der Verf. bemerkt, er habe von der Manzschen Verlagshandlung die Einladung erhalten, die im Jahre 1848 und 1855 erschienene deutsche Ausgabe der „Abhandlung" Perrones „über die dogmatische Definition der unbefleckten Empfängnis der seligsten Jungfrau Maria, aus dem Lateinischen von Dr. Ägid Dietl und Bernhard Schels" neu zu bearbeiten. Doch habe sich die Ausführung des Planes bald als unmöglich erwiesen. Zweck, Vorarbeiten und Zeitverhältnisse seien andere gewesen und die hiedurch bedingte Umarbeitung und Ergänzung sei eine so durchgreifende geworden, daß von einer Neuauflage der Schrift Perrones habe keine Rede sein können. So entstand eine neue Arbeit, welche gegenüber den bisherigen deutschen Monographien, welche kürzere, gemeinverständliche Darstellungen ohne Quellenangabe waren, sowie gegenüber den größeren fremdsprachlichen Bearbeitungen, welche entweder nur die zustimmenden Zeugnisse gaben oder systematisch Günstiges und Ungünstiges gegenüberstellten, eine zusammenhängende wissenschaftliche Bearbeitung der bisherigen Forschungen auf historischer Grundlage zu geben sucht.

Im wesentlichen ist der Versuch auch gelungen. Der Verf. hat unter den etwas gesuchten Aufschriften: Die unbefleckt Empfangene, eine Idealgestalt der gläubigen Vernunft; Die fortschreitende Enthüllung des Ideals; Die Realität des Ideals eine dogmengeschichtliche Rechtfertigung und Erklärung des Dogmas gegeben. Der theologische Fortschritt und die Sicherheit der Wissenschaft sollen einerseits die entgegegenstehenden Schwierigkeiten beseitigen andererseits die Gewißheit der theologischen Beweisführung zeigen. Die beiden Ströme der orientalischen Marienverehrung auf Grund der Jungfräulichkeit = vollkommener Reinheit und der abendländischen Lehre von der ausnahmslosen Erbsünde werden durch die Unterscheidung der aktiven und passiven Empfängnis einander nähergebracht und vereinigen sich bei Skotus in der Rücksicht auf das

Erlösungswerk Christi. Bei den Morgenländern treten besonders Ephräm und Epiphanius hervor, im Abendland bereiten Augustinus, Leo, Fulgentius von Ruspe Schwierigkeiten, größere als der Verf. zugibt. Auch Damiani, Bruno, Rupert u. a. werden zu leicht erklärt, Thomas wird mit Gutberlet wenigstens als ein Beschützer vor falschen Wegen gerühmt. Die S. 168 gestellte Vorfrage: Ist eine Lehre wie die unsrige, welche in der h. Schrift und Tradition nicht ausdrücklich enthalten ist, lange Zeit bestritten wurde und erst in allmählicher Entwicklung zu allgemeiner Anerkennung gelangte, definierbar oder nicht? ist dogmatisch rückwärts leichter zu beantworten, als dogmengeschichtlich festzustellen. Dies wird nur gelingen, wenn man die Entwicklung etwas anders faßt, als es früher üblich war. Der Verf. hat hiezu einen großen Schritt getan und darf hierin vielen zum Vorbild dienen. Wenn er trotzdem den Ausspruch des Vinzentius anwendet, so tut er dies im Gegensatz zu der früher gewöhnlichen Auffassung, aber allerdings in Übereinstimmung mit Vinzentius selbst.

2. Die neueste Kritik hat sich mit Vorliebe Christus und das Reich Gottes zum Gegenstand ihrer Untersuchungen ausgesucht, um darnach das Wesen und den Wert des Christentums zu bestimmen. Da mit Vorliebe die historische Methode angewandt wird, so liegt die Gefahr nahe, Glauben und Dogma vom Resultat der historischen Kritik abhängig zu machen. Die Folgen und Wirkungen sind bereits in weitere Kreise eingedrungen. Daher ist es Pflicht der Apologetik und Seelsorge, aufklärend zu wirken. Der Verf. hat sich deshalb die Aufgabe gestellt, durch Vorträge aus diesem Gebiete vor Schülern und Erwachsenen mit den wichtigsten Erscheinungen bekannt zu machen und will, was diesen gefallen hat, auch andern darbieten. Er bekundet ein tüchtiges Wissen auf dem weiten Gebiete der Religionswissenschaft und der biblischen Kritik, wenn er auch mit Rücksicht auf den Leserkreis die Quellenbelege und Literaturangaben beiseite lassen mußte. Nur einigemal hat er den älteren Anschauungen zu vertrauensvoll Gehör geschenkt. Dies gilt namentlich von der Darstellung den heidnischen Messiashoffnungen. Daß „schon in vorchristlicher Zeit die Messiashoffnung

allgemein war" folgt aus den Belegen des Verf. nicht. Richtig ist nur der Bankerott des religiös-sittlichen Zustandes der damaligen griechisch-römischen Gesellschaft. Im Ganzen ist aber das Buch recht geeignet, den Glauben an Christus gegen die Kritik zu stützen.

Schanz.

Der letzte Scholastiker. Eine Apologie von Dr. H. **Krogh-Tonning.** Freiburg, Herder, 1904. VI, 227 S.

Die von tiefem religiösen Geiste und edlem sittlichem Ernste getragenen Schriften des nordischen Theologen haben mit Recht in weiten Kreisen Anerkennung gefunden. Der irenische Zug, welcher alle durchweht, wirkt in der gegenwärtigen Welt des konfessionellen Kampfes beruhigend und wohltuend. Auch die vorliegende Schrift soll diesem Zwecke dienen. Anknüpfend an den Karthäuser Dionysius, nicht wie der Titel vermuten läßt, an Gabriel Biel, will der Verf. eine Apologie bieten, eine Verteidigung der in wichtigen Punkten hart angegriffenen kirchlichen Theologie des 15. Jahrhunderts und damit eine Verteidigung der kirchlichen Theologie überhaupt, die zu allen Zeiten ein und dieselbe Wahrheit gelehrt hat. Er ist der Überzeugung, daß es vorwiegend Mißverständnisse waren und sind, welche die Christenheit in feindliche Lager teilten und teilen, und hofft, daß durch die Entfernung der Mißverständnisse zwar nicht die ursprüngliche Einheit herbeigeführt werde, aber doch ein großer Fortschritt zu diesem Ziele erreicht werden könne.

Nach einer orientierenden Einleitung behandelt der Verf. die Themata: Prädestination, Versöhnung, Gnade, Rechtfertigung, Buße, Glaube, Tugend, Verdienst, Hoffnung. Der Verf. beginnt je mit der Anführung der Hauptstellen aus den symbolischen Büchern und den Schriften Luthers, stellt diesen die Lehre des Karthäusers im Auszug und in wörtlichen lateinischen Zitaten nach der neuesten Ausgabe der Werke und die Lehre der praktischen Literatur des 15. Jahrhunderts, besonders nach Hasak, gegenüber und zeigt in einem Exkurs, wie der Protestantismus durch eine „stille Reformation" vom ursprünglichen Luthertum abgekommen ist und

sich der kirchlichen Lehre wieder genähert hat. Seit den Schriften Möhlers, dessen Symbolik öfters zitiert wird, ist dies ja kein Geheimnis mehr und wird auch von vielen protestantischen Theologen zugestanden. Die schöne, jeden Anstoß vermeidende Darstellung des Verf. wird auch bei vielen wohlgesinnten Lesern ein freudiges Echo finden, aber von einem positiven Erfolg wird kaum geredet werden können. Die „verhängnisvollen Mißverständnisse" werden wohl zugegeben werden, aber der Gegensatz wird nicht aufgegeben, die „Sündflut von Mißverständnissen und Verleumdungen, welche die Herzen dort getrennt hat", ist noch lange nicht verlaufen. Neuestens bemerkt ein sonst ruhiger Kirchenhistoriker (Köhler) gegen Paulus, man möge noch so viel an der lutherischen Lehre über das Verhältnis von Glauben und Werken tadeln, aber „alle Betonung der Gnade schafft den Verdienstbegriff nicht heraus, und der ist entscheidend". Schanz.

Naturalistische und religiöse Weltanschauung. Von **Rudolf Otto**, Privatdozent der Theologie. Tübingen, Mohr (P. Siebeck) 1904. 296 S. M. 3.

Unter dem Titel „Lebensfragen", Schriften und Reden, her. v. H. Weinel in Bonn, sollen in zwangloser Reihenfolge erscheinen Bücher von ca. 300 S. Umfang und Hefte von 50—70 S. Sie sollen denen dienen und helfen, die in den überlieferten Formen der Religion und Sittlichkeit Verstand und Herz nicht mehr zu befriedigen vermögen und sich im Kampf um die Weltanschauung nach Klarheit und Kraft, nach neuem Lebensinhalt sehnen. Die Grundfragen der Religion: Gott und ewiges Leben, Schuld und Erlösung, Lebenszweck und Weltziel, Jesus, Auferstehung, Trinität, Kirche, Reformation, Bibel und Dogma, Sakramente und Feste, Ethik und Erziehung sollen im Geiste voller wissenschaftlichen Wahrhaftigkeit und Freiheit besprochen werden. Es handelt sich also um eine Popularisierung der modernen Religionswissenschaft und Theologie, welche sich von Autorität und Dogma möglichst frei macht und durch die Wissenschaft dem modernen Denken das von der kirchlichen Gemeinschaft versagte, aber doch unentbehrliche reli-

giöse Element ersetzen möchte. Zweifellos befinden sich weite Kreise der heutigen Gesellschaft in einem für solche Einwirkung empfänglichen Zustand. Es mag auch zugestanden werden, daß dadurch der Ernst für Religion und Sittlichkeit bei manchen gefördert werden kann. Im ganzen aber wird ein Ersatz für das kirchliche Dogma und Leben nicht geschaffen und eher eine Lockerung der positiven Religion erreicht werden. Doch möchte ich hier nicht in eine Erörterung der allgemeinen Frage eintreten, sondern beschränke ich mich auf eine kurze Besprechung der mir vorliegenden Schrift.

Dieselbe ist eine Verteidigung der religiösen Weltansicht gegen die Angriffe des Naturalismus. Mag man auch über die Bestimmung der ersteren, über die Beweise für das Dasein Gottes und über die Wunder anderer Ansicht sein, so ist doch anzuerkennen, daß der Verfasser das Recht der Religion in der Teleologie, in der Abhängigkeit und im Geheimnis gegen die Versuche des Naturalismus, alles auf Natur und Mechanik zurückzuführen, gut verteidigt. Wenn er auch der allgemeinen Scheu vor Metaphysik eine Konzession macht, so giebt er doch zu, daß sich die Religion nicht auf das Gefühl und die Empfindung beschränken lasse, sondern nach einer allgemeinen Weltansicht strebe, ohne „Fürwahrhalten", als „ganze Innerlichkeit oder Stimmung" läßt sich keine Frömmigkeit auf die Dauer zufriedenstellen. Es muß aber auch die Möglichkeit der Übereinstimmung beider Weltansichten ohne weiteres vorausgesetzt werden. Deshalb zeigt der Verf., daß was als gesichertes Resultat der Naturwissenschaft erscheint, der teleologischen und religiösen Weltansicht keineswegs widerspricht. Die Angriffe sind also ungerechtfertigt. Dies zeigt er besonders in einer gründlichen Kritik des Darwinismus und der mechanistischen Lebenslehre, in welcher die einzelnen Richtungen und Namen gut charakterisiert werden.

Schanz[1]).

Aristotelische Metaphysik. Auf Grund der *οὐσία*-Lehre entwicklungsgeschichtlich dargestellt von Dr. phil. **Hermann Dimmler.**

1) Der um die Quartalschrift hochverdiente Mitredakteur Prof. Dr. v. Schanz ist am 1. Juni d. J. gestorben. R. I. P.

Kempten und München (Kösel) 1904. S. 103. Preis broch. 2,40 M.

Das Schriftchen zerfällt in drei Teile. Den ersten bildet eine analytische Darstellung der οὐσία-Lehre. Er behandelt den Hylemorphismus, die Umwertung der hylemorphistischen Prinzipienlehre in eine Seinslehre und die Umwertung der ontologischen Prinzipienlehre in die Subjektstheorie. Als Resultat wird festgestellt: Den Ausgangspunkt bildete die Werdetheorie der Naturphilosophen; diese wurde mit der eleatisch-platonischen Ontologie verbunden, wodurch Aristoteles auf das Subjektsproblem gestoßen sei. (S. 70 f.) Im zweiten Teil will der Verfasser eine exegetische Darstellung der οὐσία-Lehre geben, indem er die „erste Philosophie" nachweist als ein systematisches Ganzes nämlich als Prinzipienlehre, Seinslehre, Lehre von den ewigen stofffreien Formen und als οὐσία-Lehre im Sinne der Subjektstheorie. Da er hiebei ziemlich rhapsodisch (12 Seiten) verfährt, so gelingt es ihm einigermaßen, diese Gliederung als Gerippe der aristotelischen Methaphysik darzulegen. — Ein dritter Teil über die οὐσία-Lehre nach ihren allgemeingiltigen Erkenntniswerten schließt die Untersuchung ab, die philosophische Schulung, Gewandtheit in der Behandlung und selbständiges Denken aufweist. — Gleichwohl hat sich im Detail manch ein unklarer, schiefer, auch unrichtiger Satz eingeschlichen. Was wohl am meisten zu beanstanden sein dürfte, ist u. E. die schwankende Auffassung einer „entwicklungsgeschichtlichen" Darstellung der οὐσία-Lehre bei Aristoteles. Faßte der Verf. seine Aufgabe dahin, zu zeigen, aus welchen geschichtlichen Elementen die aristotelische Lehre als Ganzes hervorwuchs, so hätte viel mehr, als es geschah, auf die früheren Lehren (nicht bloß auf Grund der aristotel. Darstellung derselben) eingegangen werden müssen. — Daneben her geht noch die Auffassung, derzufolge gezeigt werden soll, wie sich Aristoteles selbst zu seinem οὐσία-Begriff durcharbeitete. Hiebei ist eine Rekonstruktion dieses Ganges beabsichtigt. Diese Aufgabe sucht D. durch eine logische Analyse der Begriffsmomente zu lösen, aus welchen die οὐσία-Lehre sich zusammensetzt, um dann nachzuweisen, daß damit auch der logische Gedankenfortschritt der aristotelischen Metaphysik gegeben sei, diese also ein planmäßig angelegtes einheitliches

Ganzes bilde. Auch hier, glaube ich, hat der Verfaſſer ſich über die Durchführbarkeit ſeiner Aufgabe einer optimiſtiſchen Täuſchung hingegeben. U. E. müßte hiefür auch auf ſämtliche andere Schriften genau eingegangen, für die Metaphyſik aber zuerſt der philologiſch-kritiſche Unterbau geliefert werden; es dürfte wohl kaum genügend ſein, nachgewieſen zu haben, daß ſich alle dieſe disjecta membra zur Not auf einen gemeinſamen Begriff bezogen denken laſſen.

L. Baur.

Das Tragiſche in der Welt und Kunſt und der Peſſimismus. Von der Tübinger Univerſität mit dem I Preis gekrönte Schrift von **A. Vögele.** Stuttgart (Prechter) 1904. (IV u. 97 S.)

Das Schriftchen darf als ein erfreuliches Zeichen angeſehen werden, daß im Seelſorgeklerus der Rottenburger Diözeſe neben der praktiſchen Seelſorge und einer ausgedehnten ſozialen Arbeit auch der Sinn für wiſſenſchaftliche Betätigung wach iſt. In leicht fließender Sprache (von einigen Provinzialismen, Pleonasmen und unzuläſſigen Ausdrücken abgeſehen) behandelt der Verf. ſein anziehendes Thema in zwei Teilen. Der erſte (kritiſche) gibt in 3 Kapiteln eine Darſtellung und Kritik der auf das Tragiſche ſich beziehenden Lehren Schopenhauers und ſeiner Nachfolger Bahnſen und Ed. v. Hartmann. Beides, Darſtellung und Kritik, zeigt eingehende Kenntnis der genannten Philoſophen und gutes, geſundes Urteil über ihre Poſitionen. — Man möchte hier wie auch im zweiten Teil vielleicht eine ſtraffere Centraliſation und einheitlichere Entwicklung aus dem Grundgedanken der jeweiligen Syſteme heraus wünſchen. Es wäre wohl auch nicht ohne Intereſſe geweſen, die Anſichten R. Wagners und Fr. Nietzſches erörtert und die Durchführung Schopenhauerſcher bzw. allgemein peſſimiſtiſcher Ideen bei neueren Dramatikern (die S. 95 etwas ſummariſch behandelt ſind), etwa bei Björnſon, Hauptmann, Sudermann, Wagner, Ibſen dargeſtellt und gezeigt zu finden, in welcher Weiſe peſſimiſtiſche Tragiktheorien in der Dramaturgie wirkſam wurden. — Der zweite Teil gibt eine poſitive Darlegung des Begriffs des Tragiſchen geſtützt auf die Lehren hervorragender Philoſophen und Aeſthetiker

und insbeſondere auf die Werke der größten Tragiker der alten und neuen Zeit. Beſonders nachdrücklich wird hervorgehoben das erhebende und erhabene Moment im Tragiſchen und die Anſchauung verfochten, daß der tragiſche Held „eine Schuld zwar haben kann, aber nicht haben muß; was er niemals haben darf, iſt eine volle adäquate Schuld“ (S. 70). Man wird es begreifen, daß dem von einer größeren Bibliothek entfernten Pfarrherrn die neuere beſonders in Frankreich ziemlich reichhaltige Literatur nicht zugänglich war. Man wird auch in der Auffaſſung der beigezogenen Dramen mehrfach anderer Anſicht ſein müſſen; man möchte wohl eine beſtimmtere Auseinanderhaltung des Tragiſchen in der Kunſt vom Tragiſchen in Welt und Leben, eine Zurückführung des Problems bis in ſeine letzten metaphyſiſchen Grundlagen wünſchen: dem Ganzen wird man die Anerkennung nicht verſagen, daß es eine gewandte, klare und leicht verſtändliche Darlegung der ſchwierigen Probleme iſt, die hier in Frage ſtehen und zugleich ein lobenswertes specimen eruditionis. L. Baur.

---

1. **Casus conscientiae** ad usum confessariorum compositi et soluti ab Aug. **Lehmkuhl** S. J. 2 vol. Ed. II. Herder, Freiburg 1903. 8°. X 568, VI 592 S. M. 12,80.
2. **Moralphiloſophie.** Eine wiſſenſchaftliche Darlegung der ſittlichen, einſchließlich der rechtlichen Ordnung von V. **Cathrein** S. J. Vierte, vermehrte Aufl. 2 Bde. Ebenda 1904. 8°. XVI 677, XII 744 S. M. 19.
3. **De actibus humanis** auctore V. **Frins** S. J. Pars II. De actibus humanis moraliter consideratis. Ebenda 1904. 8°. XII 563 S. M. 8.

1. Die von uns in der „Lit. Rundſchau“ (1902, 308 f.; 1903, 179 f.) ausführlich beſprochenen und von der geſammten Kritik günſtig beurteilten Casus conscientiae liegen ſchon in zweiter Aufl. vor. Das vorzügliche Werk hat dieſen Erfolg vollauf verdient. Weſentliche Änderungen haben nicht ſtattgefunden. Die „Fälle“ ſind im erſten Band um eine (289ª) und im 2. um zwei Nummern (284, 285) vermehrt worden. Einigemale in den Noten (vgl. z. B.

II 39, 70), namentlich aber im Vorwort hat L. zu den Äußerungen der Rezenſenten der 1. Aufl. Stellung genommen. Speziell wendet er ſich gegen „censorem quendam, qui ceteroquin cum benevolentia et laude hanc casuum tractationem excepit“. Jedoch die Entgegnung des Verf. hat Ref. nicht veranlaßt, an ſeinen Äußerungen (Lit. Rundſch. 1903, 179) auch nur ein Wort zu ändern. Welche Bewandtnis es mit dem einfachen Probabilismus hat, zeigten neueſtens P. Mandonnet O. P. und P. Ter Haar C. SS. R. zur Genüge. L.'s Entſcheidung über den sacerdos, der relegatus e patria per leges religioso-politicas dennoch ohne Not heilige Funktionen vornimmt, und den Beamten, der über dieſes Verhalten ſich ärgernd den Prieſter bitten läßt, fernerhin von dem geſetzwidrigen Tun abzulaſſen (cas. 22 S. 42 ff.), iſt durch die im Vorwort geäußerte ſittliche Entrüſtung nicht verbeſſert worden. In dem vorliegenden Fall ſteht die Pflicht des Beamten höher als das vermeintliche Recht des Geiſtlichen. Iſt ein zweifellos ungerechtes Geſetz moraliſch möglich (lex honesta) und nur nach Urſprung und Zweck ungerecht, ſo iſt man berechtigt und — in hoc casu der Beamte verpflichtet, dasſelbe zu erfüllen, wenn durch die Erfüllung des ungerechten Geſetzes andere ſittliche Pflichten nicht verletzt werden. Unde tales (iniustae) leges non obligant in foro conscientiae nisi forte propter vitandum scandalum vel turbationem (Thomas S. th. 1, 2 q. 96 a. 4), bezw. nicht ſolche Geſetze verpflichten im Gewiſſen, ſondern die lex naturalis, quae iubet vitari scandala et offensiones vel perturbationes earumque occasiones (vgl. A. 2 zu der Stelle in der Bar-le-Duc'ſchen Ausgabe 11. Aufl. 1879). Daher bleiben wir venia tanti viri, wie der Verf. iſt, bei unſerer Lehranſicht: es verdient in unſerem ſpeziellen Fall das Verhalten des Beamten keine Tadel, das des Geiſtlichen ermangelt des ſittlichen Ernſtes (vgl. gaudet, quod impune potuerit leges neglegere; iocose respondet). — Da das Buch binnen Jahresfriſt zum zweitenmal ſeinen Kreislauf antritt, bedarf es keiner beſonderen Empfehlung.

2. Das durch immenſe Gelehrſamkeit und ſtaunenswerte Beleſenheit ausgezeichnete Werk haben wir Th. Q. 1900, 470 f. zur

Anzeige gebracht. Es ist überflüssig, über C.'s Opus die bekannten Eulen nach Athen zu tragen. Wir möchten dieses anerkannte Meisterwerk, mit dem über Nebensachen nicht zu rechten ist, den Gebildeten aller Kreise und Berufsarten angelegentlichst empfohlen haben. In der gegenwärtigen Auflage ist bei Besprechung der Normen des sittlich Guten die bisherige Ordnung umgekehrt (I 156 ff.), indem zuerst die richtige Norm dargelegt und dann die unrichtigen oder ungenügenden Normen widerlegt werden. I 273—84 sind die Systeme von K. Stange, H. Schwarz und C. v. Ehrenfels, die zwischen Utilitarismus und Intuitionismus zu vermitteln suchen, hinzugefügt worden. Auch sonst finden sich einzelne Ergänzungen und Erweiterungen z. B. I 261 ff., II 124 ff. (Sozialismus), 451 ff. (Lehre vom Staat). An anderen Stellen wurde gekürzt, so daß das Werk trotz zahlreicher Zusätze nur um c. 75 Seiten angewachsen ist. Mögen ihm noch viele Auflagen beschieden sein!

3. P. Fries hat sich früher (vgl. Th. Q. 1899, 309 ff.) mit den menschlichen Handlungen nach ihrer ontologischen und psychologischen Seite beschäftigt. In der vorliegenden Monographie werden nun die wichtigen und schwierigen Grundfragen der Moraltheologie über die actus humani, nämlich die sittliche Güte und Schlechtigkeit, in eingehendster und scharfsinniger Weise behandelt. Die früher betonten Vorzüge gelten auch von diesem Teile. Ein dritter Band „de formanda conscientia et de peccatis" wird das instruktive Werk zu Ende führen. A. Koch.

Compendium praelectionum iuris regularis adm. R. P. Piati Montani Exprovinc. Ord. FF. Min. Capuc. Prov. Belg. ad recent. leges eccles. redactum auctore P. **V. ab Appeltern** eiusd. Ord. et Prov. Lectore. Tornaci. H. et L. Casterman. 1903. 8°. XXI, 657 p. 8 Frcs.

Der Verfasser bietet hier vielseitigem Wunsche entsprechend den Studierenden ein Lehrbuch des Ordensrechts, ausgezogen aus den umfassenderen trefflichen Praelectiones iuris regularis des Paters Piat. Sein Bestreben war, das Wesentliche seiner Vor-

lage wiederzugeben und zwar mit der nötigen Begründung, bei Kontroverſen die Stimmen für und wider anzuführen, eventuell auch die eigene in die Wagſchale zu werfen, wenn nötig auch gegen Piat, von dieſem nicht genügend behandelte oder ganz übergangene Punkte aufzunehmen und endlich die neueſten Geſetze nachzutragen.

Das Werk zerfällt in fünf Teile. Der erſte handelt von der Natur, dem Urſprung und der Verſchiedenheit des Ordensſtandes, der zweite von der Ablegung der Gelübde, der dritte von den Pflichten der Ordensleute, der vierte von deren Leitung und der fünfte von ihren Privilegien. Zunächſt werden in der Regel die für die Orden insgeſamt geltenden Beſtimmungen angeführt, ſodann die für die Kongregationen, endlich die ſpeziellen für den Kapuzinerorden. Sorgfältig ſind auch die einſchlägigen Staatsgeſetze in Belgien und Holland berückſichtigt.

Die Dispoſition kann als gelungen bezeichnet werden trotz oder vielmehr wegen ihrer Prägnanz. Aber den reichen Inhalt, den der fünfte Teil birgt, nämlich das vielſeitige Verhältnis der Orden zu den Biſchöfen, würde man aus der Überſchrift: De regularium privilegiis S. 519 kaum vermuten. Dagegen vermißt man nur zu ſchwer geſchichtliche Ein- und Ausblicke. Das geltende Ordensrecht aber kommt zu ſehr klarer und präziſer Darſtellung. Es fehlt kein wichtigerer Punkt. Leider iſt das Auffinden der einzelnen Punkte nicht leicht gemacht. Es mangelt nämlich ein eigentliches Sachregiſter. Dieſes wird keineswegs erſetzt durch die genaue Aufführung der 683 behandelten quaestiones. Beſonders gut hat Ref. gefallen die Darſtellung des Verhältniſſes der Orden und Kongregationen zum Biſchof, von S. 466 ab bis Schluß, welche Materie, wie bemerkt, hauptſächlich unter dem Titel: De regularium privilegiis erſcheint. Nur würde man hier nicht eine eingehende Lehre über die Privilegien überhaupt erwarten. Natürlich hält Verf. an den Pönalgeſetzen feſt, die in der Regel in den detaillierteren Konſtitutionen ausdrücklich erſcheinen, S. 157 f. Auffallend iſt die große Zahl der Druckfehler. Keinen beſonders guten Eindruck macht das Verzeichnis der benützten Literatur. Es ſind meiſt nur ältere Werke und dieſe sine loco et anno angegeben.

Aber der Verf. kennt doch auch die neuere und neueste Literatur. Vgl. z. B. S. 595, A. 1. So ist das Werk im ganzen und einzelnen wohl geeignet, um über das moderne Ordenswesen, diese unnachahmliche Blüte und Frucht unserer hl. Kirche zu orientieren.

Sägmüller.

---

1. **Das Beamtenrecht der Erzdiözese Freiburg** von Dr. **Karl Meister.** (Kirchenrechtl. Abhandl., hgg. v. **U. Stutz**, Heft 9). Stuttgart. F. Enke. 1903. 8°. XII, 167 S. 6 M.
2. **Das Kirchenpatronatrecht im Großherzogtum Baden** von Dr. **Richard Gönner,** Rechtspraktikant und Dr. **Joseph Sester,** Kaplan. (Kirchenrechtl. Abhandl., hgg. v. **U. Stutz**, Heft 10 und 11). Stuttg. F. Enke. 1904. 8°. XX, 318 S. 10 M.
3. **Die sieben Pfalzrichter im byzantinischen Zeitalter** von Dr. **Sigmund Keller,** Privatdoz. d. Kirchenr. a. d. Univ. Bonn. (Kirchenr. Abh., hgg. v. **U. Stutz**, Heft 12). Stuttg. F. Enke. 1904. 8°. X, 155 S. 5,40 M.
4. **Die Ausgaben des preußischen Staats für die evangelische Landeskirche der älteren Provinzen** von Dr. **Johannes Riedner,** Prof. und Oberlandesgerichtsrat in Jena. (Kirchenr. Abh., hgg. v. **U. Stutz**, Heft 13 und 14). Stuttg. F. Enke. 1904. 8°. X, 319 S. 11 M.

1. Die Arbeit verdankt ihre Entstehung einem bestimmten Anlaß, nämlich dem Prozeß des Erzbischöfl. Baudirektors M. Meckel in Freiburg gegen die katholische Kirche in Baden, vertreten durch den Erzbischof in Freiburg, wegen widerrechtlicher Entlassung, welchen Prozeß M. in allen Instanzen gewann. Die Akten des Prozesses sind der Schrift als Anhang beigegeben. Über die Aktualität der Schrift kann so kein Zweifel sein. Sie zerfällt in drei Teile. Der erste Teil (S. 1—11) behandelt das Laienbeamtentum in der katholischen Kirche, insbesondere in den deutschen Bistümern, der zweite (S. 12—46) die Dienerpragmatik für die Beamten des Erzbistums Freiburg vom 20. Februar 1862, der dritte (S. 47—130) das Beamtenstatut für die Erzdiözese Freiburg vom 23. Januar 1902.

Richtung gebend will der erſte Teil ſein. Die älteſte und die mittelalterliche Kirche ließ eine Reihe von Kirchendienſten durch Kleriker (Minoriſten) verſehen, welche nach Aufkommen der abſoluten Ordinationen ſeit der zweiten Hälfte des Mittelalters durch Laien verſehen werden, durch Küſter, Mesner. Dazu kommen: Organiſten, Chorregenten, Kirchendiener, Kirchenhüter, Schweizer, Pedellen, Kalkanten, Totengräber, weiter die Bedienſteten in den Bureaus der biſchöflichen Behörden (Regiſtratoren, Expeditoren, Kanzliſten), endlich die Syndici, Juſtitiare, Baumeiſter u. ſ. w. Über die juriſtiſche Qualifikation von deren Stellung — ob ſie eine privat- oder öffentlichrechtliche — gehen die Meinungen ſehr auseinander; vgl. Hinſchius, Kirchenrecht II (1878), 364; Scherer, Kirchenrecht I (1886), 403; Freiſen im Archiv f. k. Kirchenrecht LXXXII (1902), 42 ff. Die Frage wird dadurch ſchwieriger, daß das Forum dieſer Perſonen nicht das kirchliche, ſondern das ſtaatliche iſt. Um hier feſtzuſtehen, handelt es ſich alſo vor allem um eine ſichere prinzipielle Grundlage. Angeſichts deſſen, hätte man im erſten Teil eingehendere Erörterungen erwarten können. So fehlt vor allem eine genaue Definition des Kirchenamtes. Aus den in ihm liegenden Momenten iſt nur eines ausgehoben, das der bleibenden Anſtellung. Unter dieſen Umſtänden fehlt auch die exakt kanoniſtiſche Beurteilung der Sache im zweiten und dritten Teil, ſo genau und juriſtiſch präzis auch das alte und neue Diener- bzw. Beamtenrecht in der Erzdiözeſe Freiburg dargeſtellt iſt. Auf jeden Fall aber iſt hier viel Inſtruktives für die Löſung der wirklich aktuellen Frage geboten.

2. Selten wird der Rezenſent bei Abfaſſung ſeiner Rezenſion in ſo günſtiger Lage ſein wie im vorliegenden Fall, daß er ſich nämlich hiebei einer als Vorwort dem zu beſprechenden Buch beigegebenen Rezenſion aus kompetenteſter Feder bedienen kann. Es bemerkt nämlich Stutz, der Herausgeber dieſer Abhandlungen, im Vorwort, daß die rechts- und ſtaatswiſſenſchaftliche Fakultät zu Freiburg im Jahre 1901 auf ſeinen Antrag als Preisaufgabe geſtellt habe: „Das im Großherzogtum Baden geltende Kirchenpatronatrecht iſt für beide Kirchen darzuſtellen und geſchichtlich zu

entwickeln". Ein Zurückgehen in die Zeit vor der Gründung des Großherzogtums war nur inſoweit gefordert, als für die einzelnen Gebiete der Rechtszuſtand feſtgeſtellt werden ſollte bei Begründung des Großherzogtums. Über den aktuellen Wert der Aufgabe konnte kein Zweifel ſein. Tatſächlich erhielt die Fakultät zwei Arbeiten. Der Verf. der einen hatte ſich genau an das Thema gehalten, auf eine geſchichtliche Darſtellung des vorbadiſchen Rechts verzichtet, die Akten der erzbiſchöflichen Kurie benützt, ſich befliſſen den Gegenſtand nach allen Seiten hin erſchöpfend zu behandeln und für das geltende Recht manch wertvolles Detail zu Tage gefördert. Bearbeiter war der Kandidat der Rechte, Kaplan Joſeph Seſter. Die zweite Arbeit war, weil ſie hiſtoriſch weiter ausholte auf Grund archivaliſchen Materials im Generallandesarchiv, nicht über die Anfänge hinausgekommen. Ihr Verfaſſer war der Rechtspraktikant Richard Gönner. Erſterer erhielt den Preis, letzterer eine Belobung. Beide Unterſuchungen wurden dann nach von Stutz gegebenen Winken umgearbeitet und werden hier zuſammen publiziert. Die Abhandlungen berühren ſich nun infolge der Winke weniger, als daß ſie ſich ergänzen. St. bemerkt noch, daß der eine Verf. mehr auf dem kirchlichen, der andere mehr auf dem ſtaatlichen Standtpunkt ſtehe. Zu dieſem Behuf verweiſt Rez. nur auf S. 69, 73, 192 ff. Als weitere weſentliche Ergänzung möchte er beifügen, daß Gönner gar keinen ſyſtematiſchen Teil hat, während Seſter auf Grund des geſchichtlichen Materials eine treffliche ſyſtematiſche Darſtellung des badiſchen Patronatsrechts auf S. 225—294 giebt, wodurch die Arbeit erſt recht praktiſch wird. Einen anderen praktiſchen Nutzen ſolcher Arbeiten weiß zum Schluß St. hervorzuheben. Es ſei die Unwiſſenheit, die die badiſchen kirchenpolitiſchen Streitigkeiten verbittert habe. Da ſei es Sache der Wiſſenſchaft, in Friedenszeiten den Zündſtoff zu verringern und das partikulare Kirchenrecht zu kultivieren. Es ſei für das badiſche Kirchenrecht noch wenig geſchehen. Das Material liege meiſt noch unverarbeitet in den Archiven. Was über Baden hier geſagt iſt, gilt auch anderwärts. So liegt z. B. noch die ganz gleiche Aufgabe für das württembergiſche Patronatsrecht vor, die hier für

Baden so schöne Lösung gefunden. Es ist nicht das erstemal, daß wir das äußern.

3. Das Beste über die Organisation der ältesten Kurie bezw. die iudices palatini stand bisher bei Phillips, Kirchenrecht, Bd. 6, S. 343 ff. — welcher 6. Band nebenbei gesagt ein Spezimen historischer Erudition ist — und bei Hinschius, Kirchenrecht, Bd. 1, S. 379 ff. Da aber die dortigen Passus keineswegs erschöpfend sind, so war immer noch eine monographische Behandlung über das interessante, aber schwierige Thema zu wünschen. Eine solche ließ sich erwarten von S. Keller nach seinen einschlägigen Arbeiten in der Deutschen Zeitschrift für Kirchenrecht Bd. 9 (1900), S. 4 ff. und Bd. 10 (1901), S. 161 ff. Tatsächlich liegt hier der erste Teil einer Gesamtmonographie über die iudices palatini vor, handelnd zunächst über das byzantinische Zeitalter.

K. will schildern die gesamte Stellung der Pfalzrichter in der Verwaltung der Stadt Rom, der Patrimonien des hl. Stuhles, der ganzen Kirche, ja auch in der Entwicklung des kanonischen Rechts auf Grund des ganzen freilich spärlichen Quellenmaterials und er tut dies in vier Kapiteln, von denen das 1. die Zeit des Damasus, das 2. die Gotenherrschaft, das 3. die byzantinische Knechtschaft (568—715), das 4. Gregor II und die Lossagung Roms vom Ostreiche (715— 731) behandelt.

Indem wir von einigen formalen Ausstellungen absehen, haben wir uns über das Materiale der Arbeit anerkennend auszusprechen. Mit der größten Sorgfalt und Geschick ist jede auch die kleinste Notiz über die iudices palatini unter Beiziehung der einschlägigen Literatur verwertet. Entgangen ist K. die sehr einschlägige Schrift von P. Koch, Die byzantinischen Beamtentitel von 400—700. Jen. Diss. 1904. So erhält man ein gutes Bild über die Geschäftsgebarung an der ältesten Kurie sede plena und sede vacante bis zurück in das vierte Jahrhundert, in welches die Pfalzrichter hinaufreichen.

Auffallend aber ist der animose Ton gegen das Papsttum überhaupt und gegen einzelne Päpste, so besonders gegen Damasus S. 19 ff., 35, 56, 78 f., 81, 84. Daß Wittig neuestens 1902 von

Damasus ein ganz anderes Bild geliefert hat als Rade, davon erfährt man nichts und auch Grisar stellt in seiner trefflichen Geschichte Roms und der Päpste im MA. I (1901), 305 diesen Papst anders dar. Wenn K. S. 10, A. 1 meint, daß dieses letztere Buch eine Propagandaschrift für die römische Kirche gewesen sei, so ist der von ihm so gutgläubig zitierte Gregorovius eine solche gegen dieselbe. Im einzelnen möchten wir noch bemerken, daß die scharfe Trennung in päpstliche audientia für weltliche Streitfälle und in päpstliches consistorium für religiöse Angelegenheiten, daß sodann die Verwendung bloß der iudices palatini als Gesandter zu diplomatisch-politischen Missionen und der Kardinäle (im späteren Sinn) zu Gesandtschaften de religioso (S. 39 ff., 136) mit dem S. 67, 97 ff. Berichteten nicht stimmt. S. 43, A. 2 ist die Notiz: Bonizo c. 1190 (statt 1090) irrig aus Scherer, Kirchenrecht I, 486[8] herübergenommen. Daß die sieben Kardinalbischöfe auf die sieben Palatinalrichter zurückgeführt werden, habe ich in meinem Buch über die Tätigkeit und Stellung der Kardinäle S. 13, A. 2 nicht selbst behauptet, sondern nur nach anderen referiert. Die Bemerkung, daß die Kanonensammlung des Dionysius Exiguus die erste gewesen (S. 58), ist in jedem Fall unrichtig. S. 78 vermißt man die Angabe der Literatur, wie sie S. 10 und S. 55 sich findet. Mit dem gleichen Kolumnentitel: Die sieben römischen Pfalzrichter über 155 Seiten ist nichts anzufangen — übrigens ein Fehler dieser ganzen Sammlung. Hoffentlich wird dieser Fehler im folgenden Teil behoben, wie ihm auch ein Index beigegeben werden sollte. Ihm darf man als nicht weniger interessant, wie der vorliegende treffliche es ist, mit Vertrauen entgegensehen.

4. Es ist gerade kein schlechtes Zeichen für das katholische Kirchenrecht, daß in diesen „Kirchenrechtlichen Abhandlungen" der bei weitem größte Prozentsatz auf Materien des katholischen Kirchenrechts fällt. So wollte ja auch Hinschius ein Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten schreiben, ist aber über das der Katholiken bei weitem nicht hinausgekommen. Unter den Heften aber dieser Abhandlungen, die sich mit dem evangelischen Kirchenrecht beschäftigen, nimmt die vorliegende Arbeit von Riedner einen

hervorragenden Platz ein, nicht zum wenigsten auch — um das vorauszunehmen — wegen der überaus klaren, präzisen Form. R. will die Ausgaben des Staates für die evangelische Kirche in den älteren preußischen Provinzen nicht unter den politischen, sondern unter den rechtlichen Gesichtspunkten darstellen, mit der Herkunft und rechtlichen Bedeutung der einzelnen Staatsleistungen an die Kirche, sowie mit den maßgebenden Bestimmungen über die für kirchliche Zwecke verwendbaren Staatsmitteln bekannt machen. Dabei zieht er die Quellen im weitesten Umfang heran. Es ist nun interessant, dem klaren Beweise zu folgen, daß die evangelische Kirche in der Reformation einfachhin im Staate auf- und unterging (S. 21 ff.), daß sodann das Allgemeine Landrecht vom Ende des 18. Jahrhunderts keine selbständige Rechtspersönlichkeit des evangelischen Kirchenwesens kennt (S. 101 ff.), daß auch Art. 15 der preußischen Verfassung vom Jahre 1850 der evangelischen Kirche daselbst noch keine Rechtssubjektivität verlieh, weil es ihr an der für eine juristische Persönlichkeit notwendigen selbständigen Organisation fehlte (S. 199 ff.). Erst durch Artikel 19 des Gesetzes betreffend die evangelische Kirchenverfassung in den acht älteren Provinzen Preußens vom Jahre 1876 ist die altpreußische Landeskirche mit Rechtssubjektivität insofern begabt worden, als sie hierin für vermögensfähig erklärt wurde (S. 219 ff.). Aber auch so noch sind die kirchenregimentlichen Behörden, Konsistorien u. s. w. reine Staatsbehörden geblieben (S. 246 ff.). Hervorgehoben sei noch die Befürwortung, daß der Kirche ein Recht zusteht auf Erfüllung von ihr vom Staate zugesagter Leistung, daß also die Möglichkeit subjektiver Rechte gegenüber dem Staate entschieden anerkannt wird (S. 14 ff.). Dagegen können wir uns damit nicht einverstanden erklären, daß § 35 des Reichsdeputationshauptschlusses vom Jahre 1803 keine rechtlich faßbare Verpflichtung enthalte, einen Teil der säkularisierten Kirchengüter „zum Behufe des Aufwandes für den Gottesdienst" zu verwenden (S. 143 ff.).

Sägmüller.

III.

Analekten.

Johannes von Nepomuk. Gab es am Ende des 14. Jahrhunderts in Prag nur einen Geistlichen dieses Namens, den bekannten Heiligen gest. 1393, oder zwei, den Heiligen gest. 1383 und einen etwas jüngeren gest. 1393? Jenes nimmt das Kirchenlexikon in der ersten, dieses in der zweiten Auflage an. Die Kanonisationsakten lassen den Heiligen 1383 wegen Bewahrung des Beichtgeheimnisses sterben. Die sicheren Geschichtsquellen kennen nur einen Johannes v. N., der 1393 wegen Jurisdiktionsstreitigkeiten den Tod in der Moldau fand. Prof. Nürnberger in Breslau behandelt die Frage in dem 82. Jahresbericht der schlesischen Gesellschaft für vaterländische Kultur (1904), indem er zum erstenmal den einschlägigen Bericht eines schlesischen Zeitgenossen, des Abtes Ludolph von Sagan, in dem 1398 vollendeten Catalogus abbatum Saganensium, nach Gebühr würdigt. Die Entscheidung fällt im Sinn der „Identiker", nicht der „Dualisten" aus. Die lichtvolle Abhandlung sei der Beachtung empfohlen. Funk.

Die Geschichte der **„Religion Babyloniens und Assyriens"** von **Morris Jastrow** (Gießen, J. Ricker), über deren erste beide Lieferungen in dieser Zeitschrift 1903, S. 597. 598 berichtet wurde, ist nun in ihrem ersten Bande vollendet (X. 552 S. gr. 8°). Das ganze Werk ist laut Vorwort (S. VIII) auf vier Hauptteile berechnet: 1. Allgemeine Einleitung, 2. Das babylonisch-assyrische Pantheon, 3. Die religiöse Literatur, 4. Systematische Beschreibung der Glaubenslehre und des Kultus. Von diesen 4 Teilen sind im ersten Teile behandelt Nr. 1 u. 2, sowie von Nr. 3 zwei Unterabteilungen: Zaubertexte, Gebete und Hymnen. Das Ganze soll im folgenden zweiten Bande zum Abschluß kommen. Vetter.

„Die Spuren griechischer Philosophie im alten Testament" erörtert **E. Sellin** in einer am 31. Okt. 1904 zu Wien vorgetragenen Dekanatsrede (Leipzig, Deichert, 1905. 32 S. 8°. Preis: 60 Pf.). Das Ergebnis der (gegen Moritz Friedländers Schrift

über „Griechische Philosophie im Alten Testament“ gerichteten Untersuchung besteht in folgenden Hauptpunkten: 1. Beziehungen zur griechischen Philosophie lassen sich (unter den protokanonischen Büchern) mit Sicherheit nur behaupten für den Prediger. 2. Die Einflüsse griechischer Kultur auf das Judentum sind weit älter, als die Zeit des Predigers, sie reichen schon in die vorexilische Zeit hinauf, aber diese Beeinflussung ging nicht von der griechischen Philosophie aus, sondern von der griechischen Kultur und der griechischen Lebensweise überhaupt. Vetter.

„Wie in Palästina neue Heiligtümer entstehen“ betitelt sich eine 93 S. umfassende von P. Urban Coppens abgefaßte apologetisch-polemische Schrift; dieselbe ist gegen die französischen Assumptionisten gerichtet, welche in einem neuesten größeren Werke „La Palestine“ hinsichtlich mehrerer heiliger Stätten in und um Jerusalem kühne Behauptungen aufstellten, deren Tendenz leicht erkennbar sei, nämlich den einen und anderen durch Ereignisse der Heilsgeschichte denkwürdigen Ort für sich und ihre Erwerbungen in Anspruch zu nehmen. In erster Linie handelt es sich um den Palast des Kaiphas und besonders die sog. Grotte des hl. Petrus d. h. um den Ort, wo Petrus nach der Verleugnung des Herrn sich verbarg und seinen Fehltritt bitter bereute. Diese Tränengrotte wollten die Assumptionisten in den ihnen gehörigen Garten (Petrusgarten) verlegen, während Coppens die Tränen- oder Seufzergrotte an den östlichen Abhang des Sion und das Haus des Kaiphas an den bekannten Ort etwas nördlich vom Cönakulum verlegt. In letzter Hinsicht ist ihm unbedingt beizustimmen, wohl auch bezüglich der Seufzergrotte, wenngleich in dieser Beziehung die Schrift selbst zunächst gar keinen näheren Anhaltspunkt bietet. Im weiteren Verlauf zieht C. noch andere Streitobjekte, das Prätorium Pilati und das biblische Emmaus in den Kreis seiner Untersuchung; daß er auch in diesen Fragen zu Gunsten der Franziskaner entscheidet, finden wir ebenso begreiflich als wir den fortdauernden, jedem Palästinapilger in unangenehmer Erinnerung bleibenden Antagonismus der religiösen Genossenschaften in Palästina in hohem Grade bedauern müssen. Belser.

Literarischer Anzeiger
zur Theologischen Quartalschrift.
87. Jahrgang III. Quartal-Heft.

Soeben erschienen in unserem Verlage und sind durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Kurzgefasster wissenschaftlicher Kommentar zu den heiligen Schriften

des Neuen Testaments

auf Veranlassung der Leo-Gesellschaft unter besonderer Mitwirkung von Prof. Dr. F. S. Gutjahr in Graz, Prof. Dr. V. Weber in Würzburg und Prof. Dr. Aug. Bludau in Münster i. W., herausgegeben von Univ.-Prof. d. R. Dr. Bernh. Schäfer und Theol.-Prof. Dr. P. Erasmus Nagl.

III. Band, I. Hälfte

die Apostelgeschichte

übersetzt und erklärt von Dr. Joh. Ev. Belser, Professor an der Universität Tübingen.

Gr. 8°. IX u. 33 S. K. 8 = Mk 7.

Die in weiten Kreisen mit Spannung erwartete Erklärung der Apostelgeschichte aus der Feder eines der hervorragendsten Vertreter der Exegese leitet das neue Unternehmen unseres Verlages würdig ein. Unser neutestamentlicher Kommentar soll in sieben Bänden (14 Hälften) raschmöglichst erscheinen und wird sich für Priester wie gebildete Laien als vornehmstes Hilfsmittel für das Studium der heiligen Schrift des neuen Testamentes erweisen. Derselbe bildet ein Pendant zu dem Kommentar des alten Testamentes, von welchem in unserem Verlage bereits 5 Abteilungen erschienen.

Struckmann Adolf Dr. theol.,

Die Gegenwart Christi in der heil. Eucharistie

nach den Quellen der vornizänischen Zeit.

(Theologische Studien der Leo-Gesellschaft, 12. Heft).

1905. Gr.-8°. XV und 332 Seiten. K. 9.— = M. 8.—.

Die kritische Prüfung und Untersuchung der ältesten Zeugnisstellen urchristlichen Denkens über das heilige Opfermahl gegenüber den Einwänden der letzten Jahrzehnte gegen die reale Gegenwart, bietet hohes Interesse auch für weitere Kreise.

Mayer & Comp., Verlag
Wien, I., Singerstr. 7.

NB. **Siehe die auf der zweitletzten und letzten Umschlagseite angeführten**

Preisermässigungen.

In der Herderschen Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau sind soeben erschienen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Belser, Dr **Joh. Ev.,** ord. Professor der Theologie an der Universität zu Tübingen, **Das Evangelium des heiligen Johannes.** Uebersetzt und erklärt. Mit Approbation des hochwürdigsten Herrn Erzbischofs von Freiburg. gr. 8° (XIV u. 576) M. 8.—; geb. in Halbsaffian M. 10.—

Was eine abermalige Erklärung des Evangeliums als wünschenswert, ja notwendig erscheinen lässt, sind die gerade durch Vertreter der positiv-gläubigen Richtung gewonnenen Resultate, welche eine neue, durchaus solide Grundlage bilden für eine wirksame Verteidigung des apostolisch-johanneischen Ursprungs der vierten Evangelienschrift.

Cathrein, V., S. J., **Die Grundbegriffe des Strafrechts.** Eine rechtsphilosophische Studie. 8° (VIII u. 172) M. 2.—

Nicht nur für Juristen und Politiker, sondern für alle Gebildeten ist die hier gebotene eingehende orientierende Charakteristik der verschiedenen auf dem Gebiete des Strafrechts um die Herrschaft ringenden Schulen von größtem Interesse.

Cathrein, Victor, S. J., **Philosophia moralis** in usum scholarum. Cum approbatione Revmi. Archiep. Friburg. et Super. Ordinis. *Editio Quinta* ab auctore recognita. 8° (XVIII u. 494) M. 4.40; geb. in Halbfranz M. 5.60

Ehrler, Dr **Joseph Georg von** (weiland Bischof von Speier), **Kanzel-Reden.** Eine Reihe von Predigten über die vorzüglichsten Glaubenswahrheiten und Sittenlehren, gehalten in der Metropolitankirche zu Unserer Lieben Frau in München. Neue durchgesehene Auflage. Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. gr. 8°

IV. Band: **Das Kirchenjahr.** Vierter Jahrgang: **Fastenpredigten.** Dritte durchgesehene Auflage. (VI u. 528) M. 6.30, geb. in Halbfranz M. 8.30

Früher sind erschienen:

I. Band: **Das Kirchenjahr.** Erster Jahrgang. Dritte Auflage. (XII u. 736 M. 8.40; geb. M. 10.80

II. Band: **Das Kirchenjahr.** Zweiter Jahrgang. Dritte Auflage. (VIII u. 776) M. 8.80; geb. M. 11.20

III. Band: **Das Kirchenjahr.** Dritter Jahrgang. Dritte Auflage. (VIII u. 786) M. 9.—; geb. M. 11.40

Die „Kanzelreden" erscheinen in 7 Bänden oder 50 Lieferungen zum Preise von je 90 Pf. Die Bände I—IV enthalten „das Kirchenjahr", die Bände V—VII werden die „Apologetischen Predigten" des Verfassers enthalten. Monatlich erscheinen 2 Lieferungen.

Aus dem Verlage von **G. Schulz & Co.** in **München** sind in den unsrigen übergegangen:

Bonomelli, J., Bischof von Cremona, **Die Kirche.** Autorisierte deutsche Übersetzung von Professor **Valentin Holzer.** 8° (VIII u. 482) 1903. M. 3.—

— **Das neue Jahrhundert.** Autorisierte deutsche Übersetzung von Professor Valentin Holzer. 8° (86) 1903. 50 Pf.

In der Herderschen Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau sind soeben erschienen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Espenberger, Dr. Joh. Nep., Die apologetischen Bestrebungen des Bischofs Huet von Avranches. Historisch und kritisch gewürdigt. Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. gr. 8° (VIII u. 104) M. 1.80

Aus dem äusserst fruchtbaren literarischen Schaffen philosophisch-theologischer Richtung des frommen, aber skeptisch beeinflussten Bischofs Huet von Avranches werden die bislang nicht berücksichtigten apologetischen Bestrebungen einer sehr eingehenden Würdigung unterzogen.

Heigl, Dr B., Verfasser und Adresse des Briefes an die Hebräer. Eine Studie zur neutestamentlichen Einleitung gr. 8° (VIII u. 268) M. 5.—

Der Verfasser sucht nachzuweisen, dass die Tradition, welche den Hebräerbrief dem Apostel Paulus zuschreibt und an die Judenchristen Palästinas adressiert sein lässt, nicht hypothetischer, sondern nur ursprünglicher Natur sein könne. Es werden auch die wichtigsten Hypothesen über den Verfasser des Briefes namhaft gemacht und der Nachweis versucht, dass die traditionelle Ansicht von dem Bestimmungsort des Briefes ganz zu dem Inhalt desselben stimmt.

Hoberg, Dr Gottfried, ord. Prof. der Universität Freiburg i. Br., Moses und der Pentateuch. Biblische Studien, X. Band, 4. Heft.) gr. 8° (XIV u. 124) M. 2.80

Die Frage über die Entstehung des Pentateuchs ist dahin beantwortet, dass wir einen mosaischen Pentateuch, aber nicht eine von Moses veranstaltete Ausgabe besitzen. Von den entgegengesetzten Ansichten sind jene, die nur noch historischen Wert haben, einfach referiert; einer Kritik unterzogen ist die neuere Urkunden-Hypothese, die nach ihren Hauptstützen Reuss-Graf-Wellhausen benannt wird.

Janssens, Dr Laurentius, O. S. B., Summa Theologica ad modum commentarii in Aquinatis Summam praesentis aevi studiis aptatam. Cum approbatione superiorum. gr. 8°

Tomus VI: **Tractatus de Deo Creatore et de Angelis.** (I.-Q. XLIV—XLIX; LXV—LXXIV. Q. L—LXIV; CVI—CXIV.) (XXXIV u. 1048). M. 12; geb. in Halbsaffian M. 14.80. — Früher sind erschienen: — I: **Tractatus de Deo Uno.** *Pars prior* — II: **Tractatus De deo Uno.** *Pars altera.* — III: **Tractatus de Deo Trino.** — IV: **Tractatus de Deo-homine sive de verbo incarnato.** *Pars prior.* Christologia. — V: **Tractatus de Deo-homine sive de verbo incarnato.** *Pars altera.* Mariologia. — Soteriologia. —

Im Anschluss hieran werden zunächst erscheinen:
De homine seu de Hominis Natura, Elevatione et Lapsu (1 vol.). — De Gratia (1 vol.).

Künstle, Dr Karl, a. o. Professor an der Universität Freiburg i. Br. Das Comma Ioanneum. Auf seine Herkunft untersucht gr. 8° (VIII u. 64) M. 2.—

Der Verf. kommt zu dem Ergebnis, dass Spanien als Heimat des Comma Ioanneum anzusehen ist, wo es Priscillian aus Erklärungsversuchen des Verses von den irdischen Zeugen geschaffen hat. Auch gibt der Verf. Aufschluss, wie die Stelle in den Bibeltext hineinkam und Verbreitung fand.

In der Herderschen Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau sind soeben erschienen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Schrörs, Dr **Heinr.,** Professor der katholischen Theologie an der Universität Bonn, **Kirchengeschichte** und nicht **Religionsgeschichte.** Rede gehalten beim Antritt des Rektorates. gr 8° (VI u. 48) 60 Pf.

Die Schrift bespricht die neueste Richtung in der historischen Theologie, die, angeregt durch den Aufschwung der vergleichenden Religionswissenschaft, die Kirchengeschichte durch christliche Religionsgeschichte ersetzen möchte.

Schleiniger, Nikolaus, S. J., **Grundzüge der Beredtsamkeit** mit einer Auswahl von Mustern aus der rednerischen Literatur älterer und neuerer Zeit. Neu bearbeitet von **Karl Nacke** S. J. Sechste Auflage. 8° (XVIII u. 580) M. 4.—; geb. in Halbfranz M. 5.60

Klaus, Joseph Ignaz, Volkstümliche Predigten für alle Sonn- und Festtage des Kirchenjahres und die Fastenzeit. Ausgewählt und aus dem Lateinischen neu bearbeitet von **Franz Schmid.** Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. gr. 8° Vier Bände M. 25.60; geb. in Halbfranz M. 33.60

IV. (Schluß-) Band: **Fastenpredigten.** Mit einem Sachregister zu allen vier Bänden. Zweite Auflage. (VI u. 356) M. 4.—; geb. 6.—

Früher sind erschienen:

I. Band: **Sonntagspredigten,** erste Hälfte. Zweite, durchgesehene Auflage. (XII u. 568) M. 6.40; geb. M. 8.40

II. Band: **Sonntagspredigten,** zweite Hälfte. Zweite durchgesehene Auflage (VIII u. 654) M. 7.20; geb. M. 9.20

III. Band **Festtagspredigten.** Erste und zweite Auflage. (VIII u. 664) M. 8.—; geb. M. 10.—

Weiss, Dr **Hugo,** ord. Professor am Königl. Lyceum Hosianum zu Braunsberg, **Die messianischen Vorbilder im Alten Testament.** Ein Beitrag für den Religionsunterricht gr. 8° (VIII u. 100) M. 2.50

Das Buch sucht das zwischen Altem und Neuem Testament bestehende organische Verhältnis an den messianischen Vorbildern und deren allmählichen Entwicklung bis Christus hin nachzuweisen. Die einzelnen Beziehungen zwischen Vorbild und messianischem Gegenbild werden festgestellt, so dass das providentielle Walten Gottes in der heiligen Geschichte deutlich zu Tage tritt. Die Schrift dürfte deshalb dem biblischen Studium überhaupt, besonders aber dem Religionsunterricht in Schulen gute Dienste leisten.

Meinertz, Dr. Max, Der Jakobusbrief und sein Verfasser in Schrift und Überlieferung. gr. 8° (XVI u. 324) M 7.—

(Bildet das 1.—3. Heft des X. Bandes der „*Biblischen Studien*".)

Die Schrift will die Persönlichkeit des Jakobus auf Grund der ältesten uns erreichbaren Nachrichten ermitteln sowie den Spuren des Jakobusbriefes nachgehen.

Rainfurt, Dr. Adam, Zur Quellenkritik von Galens Protreptikos. gr. 8° (VIII u. 60) M 1.50

Der Verfasser vergleicht Galens Protreptikos mit ähnlichen Erscheinungen der griechischen und römischen Literatur. Dabei weist er auf zahlreiche Zusammenhänge mit der kynisch-stoischen Diatribe hin und sucht besonders den Einfluss des Poseidonios festzustellen.

Im Verlage von **J. P. Bachem** in Köln sind erschienen und durch jede Buchhandlung zu beziehen:

Das Gewitter.

Von **Dr. Albert Gockel,** Professor an der Universität Freiburg (Schweiz). **Zweite, bedeutend vermehrte Auflage.** Mit 5 Kunstdrucktafeln und 37 Abbildungen im Text. Geheftet M. **4.50.** In Orig.-Einbd. M. **6.**—

»Der Verfasser hat diesen Gegenstand in einer angemessenen und dem gegenwärtigen Stande der Forschung entsprechenden Weise bearbeitet. Wir können daher jedem Freunde gediegener Forschung die Schrift angelegentlich empfehlen.« (Natur und Offenbarung.)

Die Lehrmethode im Katechismus-Unterricht.

Ein Beitrag zur heutigen Bewegung auf dem Gebiete der Katechetik. Von **W. H. Meunier,** Doktor der Theologie. Geheftet Mk. 4.—; in Halbfranzband Mk. 5.—.

Neu erschienen.

„Die wahre Lösung der sozialen Frage"

von P. Jos. Tillmanns, ehem. Lektor der Theologie, unter Mitarbeit des Kaufmanns Theod. Oehmen, für den praktischen Teil. (182 Seiten stark).

Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Der Inhalt gibt gründliche Aufklärung über: **Den Ruin des Mittelstandes und seine Ursachen, über Gerechtigkeit und Wirkung unserer sozialen Gesetzgebung und über die Lösung der sozialen Frage durch das Christentum.**

Preis 2.40 M.

Zu beziehen durch den Buchhandel und evtl. direkt vom Verlage P. Jos. Tillmanns, Martental bei Kaiserseich (Rhld.)

Soeben erschien:

Die **Bekämpfung des Christentums** durch den römischen Staat bis zum Tode des Kaisers Julian (363). Von Dr. **A. Linsenmayer**, Lyceal-Professor a. D.
IV. 301 S. gr. 8°. M. 5.80 gbd. M. 7.—

Burchard I. von Worms und die deutsche Kirche seiner Zeit (1000—1025). Kirchen- und sittengeschichtliches Zeitbild von Dr. **A. M. Königer.**
XII. 244 S. 8°. M. 4.80.

Die Thekla-Akten. Ihre Verbreitung und Beurteilung in der Kirche von Dr. **Carl Holzbach** Lyceal-Professor.
VIII. 116 S. 8°. M. 2.60

Vier Epigramme des hl. Papstes Damasus I. Erklärt von **Carl Weyman.**
43 S. 8. M. 1.40

Ausführl. Verlags-Kataloge gratis und franko.

Soeben ist im Verlage von **Ferdinand Schöningh** in **Paderborn** erschienen:

Nuntiaturberichte aus Deutschland. Nebst ergänzenden Aktenstücken 1585 (1584—1590). II. Abtlg. **Die Nuntiatur am Kaiserhofe:** 1. Hälfte. **Germanico Malaspina und Filippo Sega** (Giovanni Andrea Caligari in Graz). Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte. Herausg. v. d. Görresgesellschaft. X. Bd. Bearbeitet und herausg. von Dr. **Rob. Reichenberger.** L u. 482 S. 8. br. M. 20,—.

Höpfl, P. Hild., O. S. B., Die höhere Bibelkritik, Studie über die moderne rationalistische Behandlung der hl. Schrift. 2. verm. u. verb. Aufl. Mit kirchl. Druckerlaubnis u. Gutheissung d. Ordensobern. 157 S. gr. 8. br. M. 3.60.

Der Streit um die Echtheit des Grabtuches des Herrn in Turin. In seinem merkwürdigen Anlaß, interessanten Verlauf und tragischen Ausgang dargestellt **von einem katholischen Geistlichen.** Mit kirchl. Druckerl aubnis. 150 S. gr. 8. br. M. 1.20.

Neueſter Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

Beiträge zur Förderung chriſtlicher Theologie. Herausgegeben von den Prof. D. A. Schlatter und D. W. Lütgert. IX. Jahrg. 1905. (Jahrg. 6 Hefte 10 M.)

1. Riggenbach, D. E., **Fragmente des Pelagius-Kommentars** z. d. Paulin. Briefen. — Franckh, Lic. th., **Die Prophetie in der Zeit vor Amos.** Ein Verſuch zur altteſt. Religionsgeſchichte. 1,50 M.

2/3. Wuſtmann, Lic. th. G., **Die Heilsbedeutung Chriſti bei den apoſtoliſchen Vätern.** 4.50 M.

Bohn, Lic. theol. Friedrich **Der Sabbat im Alten Teſtament** und im altjüd. religiöſen Aberglauben 1,80 M. geb. 2,40 M.

Kreyher, P. Joh. **Die jungfräuliche Geburt des Herrn.** 1,80 M., geb. 2,50 M.

Katholiſche Theologie.

Kataloge 92, 95, 98 und 106: Katholiſche Theologie, enthaltend die wichtigſten philoſophiſchen und theologiſchen Werke, zahlreiche Manuſkripte und Inkunabeln, hervorragend ſeltene liturgiſche Bücher, wichtige Werke zur Geſchichte der Kirchenmuſik, bemerkenswerte Ordensſchriften ꝛc. ꝛc.

Dieſe Kataloge, ſowie ſolche über andere Wiſſenſchaften, ſtehen gratis und franko zur Verfügung.

Ludwig Roſenthal's Antiquariat,
München, Hildegardſtr. 16.

Buchdruckerei
von
H. Laupp jr
Tübingen, Grabenstraße 33.
Spezialität:
Herstellung von
wissenschaftlichen Werken
und Dissertationen.
Eingerichtet für fremdsprachlichen Satz:
Griechisch, Russisch, Hebräisch, Arabisch,
Syrisch, Zend.

Preisermäßigung!

Zu beziehen durch den unterzeichneten Verlag

Personen- Orts- und Sachregister zur Theologischen Quartalschrift

Bd. I—LXXVI.

[illegible] mit mehreren Freunden bearbeitet und [illegible]

Dr. Joseph Schmid, Pfarrer.

8°. 12 Bogen Fach.

Dieses Gesamt-Register, das ursprünglich in der [illegible]schen Verlagsbuchhandlung in Stuttgart-München [illegible] ist nun in meinen Verlag übergegangen.

Gleichzeitig habe ich den Preis von **M. 4.20**, [illegible] von der Anschaffung abgehalten hat, auf

M. 2.—

[illegible]

[illegible]

[illegible]

Verlag der **Buchdruckerei** von **H. Laupp jr.**

Tübingen, [illegible]

Theologische Quartalschrift

zu herabgesetzten Preisen.

wie folgt, gebe ich bis auf weiteres [illegible] nur direkt:

80. Jahrg. 1898 komplett anstatt M: 9 [illegible]

[illegible]

Bestellkarte liegt bei.

Buchdruckerei v. H. Laupp in Tübingen.

Theologische Quartalschrift.

[illegible]

[illegible]

Dank. D. Vetter. D. Vetter. D. Koch.
D. Sägmüller.

Siebenundachtzigster Jahrgang.

Sieben Quartalheft.

[illegible]

[illegible]

Inhalt.

I. Abhandlungen.

[illegible], Das Buch Tobias und [illegible] [illegible]
[illegible], Ein Beitrag zur [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
Koch H., [illegible] Origenes [illegible]? [illegible]
Kellner, [illegible] und [illegible] [illegible]
Bartholomäus [illegible]

II. Rezensionen.

Die arm. apokryph. [illegible] des A. T. [illegible]
Die arm. apokryph. [illegible] des N. T. [illegible]
Die arm. apokryph. [illegible] [illegible]
Condamin, Le livre d'Isaïe. [illegible] [illegible]
Zapletal, Der [illegible] des Buches Kohelet [illegible] [illegible]
—, Das Buch Kohelet [illegible]
Zahn, Der Brief des Paulus an d. Galater. [illegible] [illegible]
[illegible], Der [illegible] des [illegible]. [illegible] [illegible]
Bachmann, Der erste Brief d. Paulus a. d. [illegible] [illegible]
Müller, [illegible] zu den Evangelien. [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible]. [illegible]
[illegible], Handbuch zu den [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible], Der [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible], Leo XIII. [illegible]
[illegible], The Canons of Athanasius. [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
[illegible], Die [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible]
[illegible] [illegible]

III. Analekten.

[illegible]

I.

Abhandlungen.

1.

Das Buch Tobias und die Achikar-Sage[1]).

Von Prof. Dr. Paul Vetter.

Direkte Anhaltspunkte zur Datierung enthält das Achikarbuch nicht. Allerdings finden sich einzelne Stellen in ihm, die nach dieser Richtung zu zeugen scheinen, aber ihre Beweiskraft ist unsicher.

Für die Bestimmung des oberen Termines könnte anscheinend ins Gewicht fallen das Vorkommen der Bezeichnung „Prätorianer" im hebräischen Urtexte. Doch nur die Möglichkeit dieses Vorkommens kann behauptet werden, mehr nicht. Im syrischen Texte nämlich heißen die Gehilfen Nabusmakhs: פרתויא. Harris überträgt das Wort mit Parthians — schwerlich richtig. Näher läge es wohl, in dieser Bezeichnung ein Verderbnis aus פרטוריא „Prätorianer" zu vermuten. Der Syrer könnte diesen Namen der königlichen Leibwache aus seiner hebräischen Vorlage entnommen haben. Denn das Wort „Prätorianer" kommt als Lehnwort in der jüdischen

1) Vgl. Jahrg. 1904, S. 321 ff. 512 ff.; Jahrg. 1905, S. 321 ff.

Literatur vor; allerdings läßt sich sein Gebrauch erst in einer verhältnismäßig jungen Schrift, dem Midrasch zum Buche Esther, belegen (vgl. J. Levy, Neuhebr. Wörterb., IV, 1889, S. 113). Angenommen nun, die Herübernahme des lateinischen Lehnwortes sei frühzeitig erfolgt, so wäre dies doch vor der Mitte des ersten christlichen Jahrhunderts nicht wohl denkbar. Von den genannten Voraussetzungen aus dürfte demnach die Zeit der letzten julischen Kaiser als terminus a quo gelten.

Anderseits scheinen zwei Sprüche in Arm, Nr. 24 und 52 c als untere Zeitgrenze das Jahr 70 n. Chr. als das der Zerstörung des zweiten Tempels zu fordern. Denn diese Sprüche setzen den Bestand des Tempels insofern voraus, als sie von dem Opfer handeln, wie von einer noch bestehenden Einrichtung, während doch nach dem Untergange des Tempels der jüdische Opferdienst aufhörte (vgl. E. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi, I², 1890, S. 548 ff.).

Nur der Vollständigkeit halber wollte ich diese beiden Gesichtspunkte erwähnen. Die Datierung der Schrift aber möchte ich keineswegs auf diese unsichere Grundlage stellen. Denn die zweite Datierung, wenn auch nicht gleich der ersten auf bloßer Vermutung beruhend, kann deshalb nicht entscheidend sein, weil der Schriftsteller wohl auch ältere Sprüche, ohne Rücksicht darauf, daß ihr Inhalt für seine Zeit nicht mehr paßte, herübergenommen haben mag [1]). Dagegen ver-

1) Der andere Umstand, daß die betreffenden Sprüche sich nur in Arm finden, würde in diesem Falle keine Schwierigkeit bereiten, denn bei ihrem ausschließlich jüdischen Charakter können sie nicht erst von einem christlichen Bearbeiter herrühren. Allerdings hat das mittelalterliche Armenien die Sitte gekannt, an Ostern ein Lamm zu opfern (vgl. Ter-Minassiantz, die armenische Kirche bis zum Ende des 13. Jahrh., 1904, S. 115. 116). An derartige Gebräuche ist aber bei diesen Sprüchen kaum zu denken.

mögen wir auf einem anderen Wege, der freilich ein weiter Umweg ist, feste Grundlagen für die Datierung der Schrift zu gewinnen: durch die Prüfung der zahlreichen, in der Schrift enthaltenen biblischen Reminiszenzen. In erster Linie wird zu untersuchen sein, ob diese Reminiszenzen bloß die hl. Schriften des Alten Testamentes oder etwa auch die des Neuen Testamentes betreffen. In zweiter Linie muß bezüglich der alttestamentlichen Reminiszenzen die Lösung der doppelten Frage versucht werden: erstens in welchem Umfange ist das Alte Testament dem Verfasser des Achikarbuches bekannt oder wird es wenigstens von ihm benützt; und zweitens welcher Gestalt war der Bibeltext, der seinen Entlehnungen zu Grunde liegt? Deckt er sich in kritischer Hinsicht mit unserem masorethischen Texte, oder steht er auf einer älteren Stufe?

Der Übersichtlichkeit halber numeriere ich im Folgenden die einzelnen, im Achikarbuche etwa angezogenen Bibelstellen, zunächst die alt- und sodann die neutestamentlichen, je in fortlaufender Reihe.

Pentateuch.

1. Arm Spruch Nr. 71 („Kind, lieb' dein Fleisch und dein Weib, denn dein Selbst ist sie und die Genossin deines Lebens, und unter großen Entbehrungen ernährt sie deinen Sohn") = Gen. 2, 24. Der Spruch ist unverkennbar von biblischen Vorbildern abhängig, nicht gerade in dem Inhalt seiner Mahnung, wohl aber in der angefügten Begründung. Übrigens sind es neben Gen. 2, 24 insbesondere auch die neutestamentlichen Stellen Matth. 19, 5. Mark. 10, 7. I. Kor. 6, 16. Eph. 5, 28—31, mit denen der Spruch sich berührt. Am nächsten verwandt zeigt er sich mit Eph. 5, 28. Hier trifft er auch mit dem Wortlaute der armenischen Bibelübersetzung ziemlich nahe zusammen. Diese Verwandtschaft mit dem Wortlaute der offiziellen armenischen Bibel muß aber die Vermutung

nahe legen, der Spruch sei erst auf armenischem Boden entstanden und habe dem Urtexte noch nicht angehört. Allerdings steht Sl 56 ein ihm ähnlicher Spruch, der als Parallele zu Arm 71 gelten darf, aber die charakteristische Hauptsache fehlt dort, nämlich die mit der Bibel, zumal mit Eph. 5, 28 sich deckende Begründung. Der Spruch darf sonach, wenigstens in seiner Begründung, auf die es hier allein ankommt, für eine Zutat des christlichen armenischen Übersetzers gelten.

2. Der König von Ägypten heißt in S, Ar, Arm, Sl durchgängig „Pharao", ohne Anfügung eines persönlichen Namens. Dieser Gebrauch der Titulatur ohne folgenden Eigennamen ist ausschließlich biblisch, und kann nur aus der Bibel in das Achikarbuch übergegangen sein.

Die Bücher der Könige.

3. S S. 74, Arm S. 46, Sl S. 18 wird erzählt, daß Achikars Freund Nabusmakh (Abusmakh) vom König zum Obersten an der Tafel erhöht worden sei, und die gleiche Ehre widerfuhr Achikar selber nach seiner Rückkehr aus Ägypten (S S. 74, Arm S. 50). Als biblische Grundstelle schwebte dem Verfasser des Achikarbuches wohl das II Kön. 25, 27—29 = Jer. 52, 31. 32 über die Erhöhung des Königs Jojachin Erzählte vor.

Buch Esra.

4. Arm S. 38 sagt Nadan zum König: „Nachdem ich Salz und Brot in deinem Hause gegessen habe, sei es ferne von mir, das Böse mitanzusehen, das in deiner Gegenwart geschieht". Ebenso Sl S. 13: „Ich aß dein Brot, und es ziemt sich nicht, Böses gegen dich im Schilde zu führen". Wahrscheinlich ist die Stelle durch Esra 4, 14 beeinflußt. Hier schreiben die gegen die Juden intriguierenden Aramäer an den Perserkönig: „Weil wir nun das Salz des Palastes essen, und die Schädigung des Königs anzusehen, für uns sich nicht ge-

ziemt . . . ." Die Situation sowohl als die Begründung ist auf beiden Seiten analog, nur die Erwähnung des Brotes fehlt in der Bibelstelle (wie umgekehrt die des Salzes in Sl). Wir glauben daher, wenigstens mit Wahrscheinlichkeit, in der Esra-Stelle das literarische Vorbild erblicken zu dürfen. Ist diese Vermutung richtig, dann würde hier zugleich auch ein Beweis vorliegen gegen die Annahme, daß das Buch griechischen Ursprungs sei, denn im LXX Texte fehlt das vom Salz-Essen handelnde Sätzchen.

Buch Daniel.

5. Unleugbar sind die Anklänge an Inhalt und Wortlaut des Buches Daniel. Zunächst erinnert schon der Bericht über das Verhalten des Königs Sennacherib, nachdem er den Brief Pharaos empfangen hat, im allgemeinen an das Buch Daniel. Wie hier 2, 2. 4, 4. 5, 7 die Könige von Babylon ihre Zauberer, Weisen und Schriftgelehrten zusammenkommen lassen, um Träume oder Gesichte zu deuten, aber von den Magiern das Geständnis ihrer Ratlosigkeit vernehmen müssen, so versammelt Sennacherib zu ähnlichem Zwecke seine Fürsten und Weisen und hört von ihnen ähnliche Antwort (S S. 72, Ar S. 101, Arm S. 44, Sl S. 12).

6. Wörtliches Zusammentreffen zeigt die mehrmals wiederkehrende formelhafte Anrede: „König, lebe ewig!" (S S. 59. 69. Ar S. 88. 112. Arm S. 25. 38. 40. 45. 50. Sl S. 14), verglichen mit Dan. 2, 4. 3, 9. 5, 10. 6, 7. 22. Übrigens auch außerhalb des Buches Daniel findet sich dieselbe Formel (I Kön. 1, 31. Neh. 2, 3).

7. Arm S. 25 erzählt Achikar, daß er seinen Neffen, wie einen Königssohn ausgestattet hatte, indem er „ihn in Byssus und Purpur kleidete und eine goldene Kette um seinen Hals band". Nach S S. 59 war Nadan gekleidet in feine Leinwand und Purpur, nach Ar S. 88 in Seide, Purpur und

Scharlach, nach Sl S. 1 in Seide und Purpur. Ebenso verspricht der König, jedoch bloß in Arm S. 45, dem Abusmakh Byssus und Purpur, wenn er Achikar lebendig bringe. Und endlich hebt Achikar im Gleichnis Arm 3 abermals hervor, daß er Nadan in Byssus und Purpur gekleidet hatte. Wahrscheinlich sind all' diese Stellen Nachahmung von Dan. 5, 16, wo der König Belschazzar verspricht, Daniel „mit Purpur und goldener Kette zu schmücken".

8. Nadan spricht, nachdem er den Brief des ägyptischen Königs gelesen hat: „Dies Wort können auch die Götter nicht ausführen, noch Antwort geben". So Arm S. 44, ähnlich S S. 72 (in Ar und Sl fehlt die Rede). Das Wort klingt an Dan. 2, 11 insofern an, als an beiden Stellen die Redenden (bei Daniel die Magier, bei Achikar der Neffe Nadan) ihre Unfähigkeit, eine Deutung zu geben, bekennen und auf die Götter verweisen. Doch unterscheiden sich die beiderseitigen Reden wieder dadurch, daß bei Daniel die Magier ihren Göttern die Macht einer Lösung zuschreiben, während Nadan sagt, nicht einmal die Götter vermöchten das Verlangte auszuführen.

9. Seinen elenden Zustand, in dem er aus dem unterirdischen Gewölbe vor den König geführt wurde, beschreibt Achikar Arm S. 45 also: „Mein Gesicht war verändert, und mein Kopf war struppig, und meine Nägel waren gewachsen, wie die (Krallen) des Adlers". Ähnlich S S. 73: „Das Haar meines Hauptes war über meine Schultern herunter gewachsen, und mein Bart reichte bis auf meine Brust, und mein Leib war bedeckt mit Staub, und meine Nägel waren lange geworden, wie die des Adlers"; Ar S. 103: „ . . . und daß sein Haar lang geworden war, wie das der wilden Tiere, und seine Nägel gleich den Krallen des Adlers, und daß sein Leib beschmutzt war mit Staub, und das Aussehen seines Ge-

sichtes verändert und eingefallen und der Asche gleich geworden war"; Sl S. 17 (bei Jagić, Byz. Zeitschr. I, 1892 S. 122): „Das Haar meines Hauptes reichte bis zum Gürtel, mein Körper (Gesicht?) hatte sich unter der Erde verändert, und meine Nägel glichen jenen des Adlers". Die Schilderung ist unverkennbar abhängig von Dan. 4, 30, und zwar von dem in MT und in der Peschitta vorliegenden Wortlaute „bis daß sein Haar lang war, wie das der Adler (Theod. ὡς λεόντων), und seine Nägel, wie die der Vögel" (LXX „meine Haare waren lang geworden, wie die Fittiche des Adlers, meine Nägel wie die des Löwen").

Buch Jonas.

10. Die Trauer des Königs um den Verlust Achikars wird gezeichnet Arm S. 44: „Als es der König hörte, stand er auf von seinem goldenen Throne und setzte sich auf Asche und schlug sich mit seinen Händen ins Gesicht und raufte seinen Bart"; S S. 72: „ . . . . und stieg herab von seinem Throne und setzte sich auf den Boden"; Ar S. 102: „ . . . und schritt herab von seinem Throne und setzte sich auf die Asche"; Sl S. 17: „Er stieg vom goldenen Throne herab, kleidete sich in einen Sack". Der Abschnitt ist Nachahmung von Jon. 3, 6: „Da stand er von seinem Throne auf und legte seinen Prachtmantel ab und hüllte sich in Sacktuch und setzte sich auf die Asche".

Psalter.

11. Der Spruch S 59 Ar 57. Arm 60. Sl 77 kann abhängig sein von Ps. 22, 22 (Vulg. 21, 22), nämlich in der Phrase, die von der Befreiung aus dem Rachen des Löwen handelt. Dieselbe Phrase findet sich, wohl beeinflußt durch die Psalmstelle, auch im N. Test., II. Tim. 4, 17. Doch ist die Möglichkeit nicht abzuweisen, daß der Achikar-Spruch auf eine volkstümliche Löwen-Fabel zurückgeht. Denn solche Fabeln,

die vom Löwen handelten, und aus denen eine sprichwörtliche Redensart, wie die von der Errettung aus dem Rachen des Löwen sich herausbilden konnte, weist die rabbinische Literatur in großer Anzahl auf (vgl. J. Hamburger, Realencykl. f. Bibel und Talmud, II, 1883, S. 216 ff.). Es sei nur erinnert an die Fabel von dem Löwen und dem ägyptischen Rebhuhn, die den Löwen zum Rebhuhn sagen läßt: „Geh' und freue dich, sagen zu können, daß du in den Rachen des Löwen unversehrt hinein und unversehrt herausgekommen bist" (vgl. J. Hamburger, a. a. O., S. 216; J. Levy, Neuhebr. Wörterb., II, 1879, S. 476; S. Fränkel, Zeitschr. d. d. M. G., LVIII, 1904, S. 798).

12. Der Spruch S 28. Ar 28. Arm 20 scheint beeinflußt zu sein durch Ps. 128, 3 (Vulg. 127, 3): „Dein Weib, wie ein fruchtbarer Weinstock in den Kammern deines Hauses; deine Söhne, wie Setzlinge von Ölbäumen, rings um deinen Tisch". Jedenfalls aber liegt die Verwandtschaft nur im Gedanken, nicht im Wortlaut.

13. Der Spruch S 73 („Es möge dich schlagen der Weise mit vielen Schlägen, aber nicht möge dich salben ein Tor mit wohlriechender Salbe") Ar 61 a („Laß dich vom Weisen schlagen mit einer Rute, aber laß dich nicht vom Toren salben mit wohlriechender Salbe") Sl 96 („Besser ist es von einem weisen Menschen geschlagen, als von einem törichten gesalbt zu werden") stammt aus Ps. 141, 5 (Vulg. 140, 5), und zwar ruht er auf einem Texte, der sich im Gegensatze zu MT mit der Vorlage von LXX (und auch mit der von Peschitta) deckte. In MT lautet der Vers: „Es schlage mich ein Gerechter in Liebe und züchtige mich; das gute Öl soll mein Haupt nicht verschmähen", dagegen in LXX und Peschitta: „Es wird mich unterweisen ein Gerechter in Barmherzigkeit (fehlt in Pesch.) und wird mich zurechtweisen, aber das Öl eines Sünders (Pesch.: „das

Öl der Gottlosen") soll mein Haupt nicht salben".

Buch der Sprüche.

14. Der Spruch S 12. Ar 14. Arm 6 (vom Verkehr mit Weisen, bezw. mit Toren) hat seine Grundstelle zweifellos im Spr. 13, 20.

15. Ebenso sind die Sprüche S 22. 23. Ar 23. 24. Aeth 10. 11. Arm 14. Sl 18. 19 (von Erziehung der Söhne handelnd) verwandt mit Spr. 23, 13. 14. Vgl. übrigens unten Nr. 38.

16. Mit Sicherheit dürfen die Sprüche S 17. Ar 58. Arm 11. 97. Sl 11. 14 (Warnung vor Schadenfreude gegenüber von dem Feinde) aus Spr. 24, 17 abgeleitet werden.

17. Dasselbe gilt vom Spruche S 74. Arm 84 (Abmahnung von allzu häufigen Besuchen im Hause des Nachbarn) mit Beziehung auf Spr. 25, 17.

18. Der unter die Gleichnisse eingefügte Spruch S 41 d. Ar 39 b. Arm 27 b. Sl 20 lautet nach S: „Wer eine Grube seinem Genossen gräbt, mit seiner Statur (= hebr. קומתו) wird er sie ausfüllen"; nach Ar: „Der welcher eine Grube gräbt für seinen Bruder, fällt in sie; und der welcher Schlingen legt, wird in ihnen gefangen"; nach Arm: „Wer andern eine Grube gräbt, fällt selber in sie hinein"; nach Sl: „Wer andern eine Grube gräbt, wird selbst in sie hineinfallen". Den ursprünglichen Text gibt sicher S am getreuesten wieder, denn in seinem Wortlaute hat sich neben dem hebräischen Worte cheber auch die ganz hebräische Phrase mille' qoma erhalten. Ich stütze daher die folgenden Schlußfolgerungen ausschließlich auf die Fassung von S. Nach dieser Fassung ruht der Spruch in seinem Vordersatze auf Spr. 26, 27, und zwar auf derjenigen Textform, welche LXX bietet im Gegensatz zu MT und Peschitta. LXX nämlich hat gleich S den Zusatz *τῷ πλησίον* „seinem Nächsten". Der Nachsatz von S möchte aus

Sir. 27, 26 zu ſtammen ſcheinen, denn dieſer Sirach-Spruch lautet in Peſch.: „Wer eine Grube gräbt, mit ſeiner Statur wird er ſie ausfüllen“ (LXX ὁ ὀρύσσων βόθρον εἰς αὐτὸν ἐμπεσεῖται). Das Zitat in S wäre alſo kombiniert aus Spr. 26, 27 und Sir. 27, 26. Doch iſt dieſe Annahme nicht notwendig. Denn es muß auch für Spr. 26, 27 eine griechiſche Variante gegeben haben, die genau den gleichen Wortlaut zeigte, welchen Peſch. zu Sir. 27, 26 überträgt. Es folgt dies aus der armeniſchen Bibelüberſetzung, welche den Nachſatz nicht bloß Sir. 27, 26, ſondern auch Spr. 26, 27 überträgt: „der wird ſie (die Grube) ſelber ausfüllen“. Setzen wir voraus, daß die griechiſche Variante, auf welcher die obige armeniſche Übertragung ruht, durch einen hebräiſchen Text beeinflußt war, ſo ergibt ſich, daß einmal für Spr. 26, 27 eine hebräiſche Variante exiſtiert haben muß, welche lautete: „Wer ſeinem Genoſſen eine Grube gräbt, der wird ſie mit ſeiner Statur ausfüllen“. Dieſe Textgeſtalt nun war für den Verfaſſer des Achikarbuches maßgebend. Vgl. unten Nr. 24. 37.

19. Der Spruch S 46 („Ich habe Eiſen getragen und Felsſtücke bei Seite geſchoben, und ſie waren nicht beſchwerlicher für mich, als ein Mann, der im Hauſe ſeines Schwiegervaters wohnt“) Arm 69 c („Ich habe Eiſen und Steine auf meine Schulter gehoben, und es war mir lieber, als zuſammenwohnen mit einem Nichtswiſſer und einem Toren“) Sl 55 („Eiſen und Stein hob ich auf, und das ſcheint mir leichter zu ſein, als einem geſetzkundigen Mann, mit ſeinem Nächſten Prozeß zu führen“) könnte an ſich ſeine Vorlage in Spr. 27, 3 („Die Schwere des Steines und das Gewicht des Sandes [sc. ſind allbekannt]; aber der Unmut des Toren iſt ſchwerer, als beide“) haben; wahrſcheinlicher aber iſt, daß Sir. 22, 13 die Grundſtelle war. Vgl. unten Nr. 35.

20. Der Spruch S 49 a. Ar 46. Arm 73 c. Sl 62 („Beſſer

ist ein Freund in der Nähe, als ein Bruder in der Ferne") deckt sich wörtlich mit Spr. 27, 10, und zwar nach der Rezension von LXX: „Besser ist ein Freund (*φίλος*, MT u. Pesch. „Nachbar") in der Nähe, als ein Bruder in der Ferne wohnend".

Ekklesiastes.

21. Die Sprüche S 49 b. Ar 7. 47. Aeth. 12. Arm 50. Sl 63; S 50 a. Ar 48 a. Sl 64; S 50 b. Ar 48 b. Arm 25. Sl 34 sind mit Ekkl. 7, 1. 2 zum Teil sachlich, zum Teil auch formell verwandt, haben aber jedenfalls ihre Grundstelle frei verwertet. Ekkl. 7, 1 b („Besser ist der Tag des Todes, als der Tag der Geburt") kehrt wieder in S 50 a. („Besser ist der Tod, als das Leben dem Manne, der keine Ruhe hat") Ar 48 a. Sl 64. Doch steht wohl Sir. 30, 17 den Achikar-Sprüchen noch näher als Ekkl. 7, 1. Vgl. unten Nr. 40.

Ebenso, nur noch freier verarbeitet, scheint Ekkl. 7, 1 a („Besser ist ein guter Name, als ein gutes Öl") nachgeahmt zu sein in S 49b. Ar 7. 47. Aeth 12. Arm 50. Sl 63. Doch dürfte auch hier mehr an Sir. 41, 11. 12 als formale Grundstelle zu denken sein (vgl. unten Nr. 41). Endlich bildet Ekkl. 7, 2 die freie Grundlage von S 50 b. Ar 48 b. Arm 25. Sl 34. Besonders verwandt klingt die Fassung von Arm („Verlaß nicht die Trauer, um zum Hochzeitsfeste zu gehen! denn allen steht der Tod bevor"), und Sl („Suche auf die Häuser der Dahingeschiedenen, besuche sie und sei eingedenk, daß auch du sterben mußt"), denn hier kehrt auch die in der biblischen Vorlage enthaltene Begründung wieder.

22. Der Spruch Ar 51 („Ein lebendiger Hund ist besser, als ein toter armer Mann") stammt zweifellos aus Ekkl. 9, 4 („Ein lebendiger Hund ist besser als ein toter Löwe"). Doch für die Beurteilung des Urtextes ist diese Beobachtung ohne Belang, weil der Spruch sich nur in Ar findet, und daher möglicherweise bloß Zutat des arabischen Bearbeiters ist.

23. Ekkl. 9, 16 („... die Weisheit des Armen ist verachtet, und seine Worte finden kein Gehör") ist, wenigstens dem Sinne nach, verwertet im Spruche S 44. Arm 68. Sl 112. Vgl. unten Nr. 32.

24. Der Gleichnis-Spruch S 41 d. Ar 39 b. Arm 27 b. Sl 20 (daß der, welcher anderen eine Grube gräbt, dies zum eigenen Schaden tue) könnte an sich aus Ekkl. 10, 8 stammen. Doch ist sein Ursprung wohl in Sp. 26, 27, eventuell auch in Sir. 27, 26 zu suchen. Vgl. Nr. 18 und unten Nr. 37.

Sirach.

25. Der Spruch S 65 („Streite nicht gegen einen Mann an seinem Tage, und stelle dich nicht einem Flusse entgegen in seiner Fülle") Ar 62 („Stelle dich nicht entgegen einem Manne am Tage seiner Macht noch dem Flusse am Tage seines Anschwellens") Arm 81 a („Wider einen reichen Mann und einen angeschwollenen Strom sollst du nicht streiten") stammt aus Sir. 4, 26, und zwar merkwürdiger Weise aus derjenigen Rezension des Verses, die sich ausschließlich in der Vetus Latina findet (Vulg. V. 32): „Noli resistere contra faciem potentis, nec coneris contra ictum fluvii". Der zweite Halbvers entspricht dem Verse 26 b des hebräischen und griechischen Textes; in Pesch. fehlt der ganze Vers. Diese Übereinstimmung zwischen der Vet. Latina und dem Achikarbuche ist von Interesse für die Beurteilung sowohl des altlateinischen Sirachtextes, als des Achikarbuches. Das Bindeglied zwischen beiden kann nur ein hebräischer Text gewesen sein, nämlich eine Variante des hebräischen Textes, die sowohl für den Verfasser des Achikarbuches als für die Herstellung der Vet. Lat. maßgebend war. Damit erhält die schon von B. Welte und neuerdings wieder von H. Herkenne vertretene Ansicht, daß die Vet. Lat. zwar auf Grund der LXX, aber unter Beiziehung eines hebräischen Originaltextes gefertigt worden sei,

neue Bestätigung.

26. Der Spruch Arm 59. Sl 75 (über Prüfung und Erprobung eines neugewonnenen Freundes) ist jedenfalls sachlich verwandt mit Sir. 6, 7.

27. Der Spruch S 61 („Wenn du einen Mann siehest, der stärker ist als du, so steh' auf vor ihm") Ar 38 (Kränke nicht einen Mann, der stärker ist als du, denn er wiegt dein Gewicht [= ist dir gewachsen] und wird an dir Rache nehmen") Arm 28 („Mit einem, der stärker ist, als du, sollst du nicht streiten; vielleicht würde er dich ermorden") Sl 37 („Mit einem dir Überlegenen laß dich in keinen Streit ein; du kannst nicht wissen, wie er über dich herfällt") ist zweifellos abhängig von Sir. 8, 1. 2 und zwar vom hebräischen Wortlaut. Eine Spur des letzteren nämlich hat sich in Ar, der in diesem Falle das Ursprüngliche bewahrte, erhalten: die Phrase vom Gewicht. Der hebr. Sirach liest 8, 2: „Streite nicht gegen einen Mann, der Reichtum besitzt, damit er nicht den Kaufpreis für dich darwäge, und du umkommest". N. Peters (der hebr. Text des Buches Ekklesiastikus 1902, S. 36) bestreitet, daß שקל hier „wägen" bedeute, wohl mit Recht, jedoch für unseren Zweck ist diese Frage belanglos, hier genügt die Feststellung, daß שקל in diesem Sinne gefaßt werden konnte, und tatsächlich in der syrischen und der aus ihr geflossenen arabischen Übersetzung so gefaßt wurde. Wenn das Achikarbuch in Ar dieselbe Fassung aufweist, so zeugt dies für seine Abhängigkeit vom hebräischen Urtext. Doch möge wenigstens hingewiesen sein auf die fast völlige Identität des Wortlautes von Ar 38 b mit dem des arabischen Bibeltextes von Sir. 8, 2 b, so daß eine Anlehnung an den geläufigen arabischen Bibeltext bei Ar immerhin denkbar wäre.

28. Der Spruch S 60 („Freue dich nicht ob deines Feindes, wenn er stirbt") Ar 58 a („Freue dich nicht über den

Tod deines Feindes, denn binnen Kurzem wirst du sein Nachbar sein") Sl 79 („Wenn jemand, der dich gehaßt hat, stirbt, so freue dich nicht") ist aus Sir. 8, 7 geflossen.

29. Der Spruch Arm 10 c („Mit einem Unerschrockenen sollst du nicht zusammen auf dem Wege gehen") Sl 13 a („Wer keinen Rat annehmen will, mit dem begieb dich nicht auf den Weg") deckt sich genau mit Sir. 8, 15 a.

30. Die Sprüche S 5. 19. 72. Ar 9. Arm 2. Sl 4. 15, die davor warnen, auf ein geziertes Weib zu blicken, sind sowohl nach dem Inhalt ihrer Mahnung, als nach deren Begründung abhängig von Sir. 9, 8. Namentlich S 72 schließt sich genau an den Gedankengang der Sirach-Stelle an.

31. Der Spruch Ar 56 („Laß nicht Haß aufkommen gegen deinen ersten Freund, dann der zweite möchte nicht dauernd bleiben") Arm 77. Sl 123 ist Sir. 9, 10 nachgebildet.

32. Der Spruch S 44. Arm 68. Sl 112, der beklagt, daß die öffentliche Meinung den Reichen und den Armen mit ungleichem Maßstabe messe, ist dem Sinne nach verwandt mit Sir. 13, 21—23. Vgl. oben Nr. 23.

33. Der Spruch S 2. Ar 2. Aeth 1 b. Arm 1 a. Sl 2 deckt sich mit Sir. 19, 10; und zwar steht Arm 1 a („Wenn du irgend ein Wort vernimmst ...., so laß es sterben und begraben werden in deinem Herzen") dem Wortlaute des Grundtextes am nächsten.

34. Der Spruch S 53. Ar 45. („Das Straucheln des Mannes mit seinem Fuße ist besser als das Straucheln des Mannes mit seiner Zunge") Aeth. 13. Sl 72 ist nach Sinn und Wortlaut enge verwandt mit Sir. 20, 18. Eine, dem Wortlaute des Achikar-Spruches sehr nahestehende Parallele unter den Sprüchen des Salomon Ibn Gabirol s. bei Cowley-Neubauer, The Original Hebrew of a portion of Ecclesiasticus, Oxford 1897, p. XXX, Nr. 75.

35. Der Spruch S 46. Arm 69 c. Sl 55 (vgl. oben Nr. 19) hat seine biblische Parallele sowohl in Spr. 27, 3, als in Sir. 22, 13, doch liegt die Fassung der letzteren Stelle näher, weil in ihr, wie bei Achikar die Persönlichkeit des Toren, nicht sein Unmut (wie im Spruchbuch) zur Vergleichung beigezogen wird. Von besonderem Interesse ist aber hier, daß die syrische und armenische Rezension des Spruches je auf eine andere Variante im hebräischen Urtexte des Achikarbuches schließen lassen. S 46 lautet nämlich: „Ich habe Eisen getragen und Felsstücke bei Seite geschoben, und sie waren nicht beschwerlicher für mich, als ein Mann, der im Hause seines Schwiegervaters wohnt". Der Vergleich mit dem Manne, der im Hause seines Schwiegervaters wohnt, rührt sicher nicht erst vom syrischen Übersetzer her, sondern er geht auf die hebräische Vorlage zurück. Denn er trägt völlig jüdisch-hebräisches Gepräge. Im babylonischen Traktat Baba bathra, 98 (bei Wünsche, der babylon. Talmud übers., II, 1, 2, S. 195) steht er als Teil eines Citates aus dem Buche Sirach: „Wie geschrieben ist im Buche des Ben Sira: Alles habe ich auf der Wage gewogen, und habe nichts leichter gefunden, als Kleie; aber leichter als Kleie ist der Bräutigam, der im Hause seines Schwiegervaters wohnt". Das Citat läßt sich, wenigstens bis jetzt, bei Sirach nicht identifizieren, die von Wünsche angegebene Fundstelle (Sir. 28, 14) ist nicht richtig. Gesetzt aber auch, daß das Zitat nicht ächt sei, so bleibt sein Zeugnis über den jüdisch-hebräischen Charakter des obigen Vergleiches doch bestehen, zumal derselbe Vergleich sich auch noch Jebamoth, 52 a (vgl. Levy, Neuhebr. Wörterb., I, 386) findet. Der Wortlaut von S muß demnach als Übersetzung aus dem Hebräischen gelten. Dasselbe Urteil ist aber auch zu fällen über den Ursprung von Arm 69 c: „Ich habe Eisen und Steine auf meine Schulter gehoben, und es war mir

lieber als zusammenwohnen mit einem Nichtswisser und einem Toren". Diese Fassung deckt sich nämlich mit dem Wortlaute der Peschitta zu Sir. 22, 13; diese hat dort im zweiten Halbverse: „als zusammenzuwohnen mit einem törichten Mann". Der armenische Übersetzer des Achikarbuches hat ganz sicher keine Kenntnis gehabt vom Wortlaut der Peschitta zu Sir. 22, 13. Wenn er gleichwohl in der Wiedergabe eines von Sir. 22, 13 abhängigen Spruches sich mit Peschitta enge berührt, so kann das Mittelglied nur in dem (bis jetzt handschriftlich noch nicht wiedergefundenen) hebräischen Wortlaut von Sir. 22, 13 zu suchen sein, auf dem einerseits der Peschitta-Wortlaut ruht, und den anderseits der Verfasser des Achikarbuches herüber nahm. So dürfen wir also annehmen, daß an dieser Stelle der hebräische Text des Achikarbuches sich in zwei Varianten spaltete: die eine Handschrift, aus welcher S übertragen worden ist, hatte den Vergleich mit einem Manne, der im Hause seines Schwiegervaters sitzt, und eine andere Handschrift, die unmittelbare Vorlage der arabischen Version, und damit auch die mittelbare Vorlage von Arm zog nur im allgemeinen den Toren zur Vergleichung bei, dieser Vergleich aber liegt auch der Peschitta von Sir. 22, 13 zu Grunde.

36. Das Gleichnis S 5. Ar 7. Arm 10. Sl 3 (vom Manne, der einen Stein gen Himmel wirft, aber damit nur sich selber trifft) hat seine Grundlage in Sir. 27, 25.

37. Das Gleichnis S 40 d. Ar 39 b. Arm 27 b. Sl 20 ist möglicherweise durch Sir. 27, 26 („Wer eine Grube gräbt, fällt in sie hinein") beeinflußt, wahrscheinlich aber ausschließlich von Spr. 26, 27 abhängig. Vgl. Nro. 18. 24.

38. Die Sprüche S 22. 23. Ar 23. 24. Aeth 10. 11. Arm 14. Sl 18. 19 (von der Erziehung der Söhne) haben ihre inhaltliche Parallele an Spr. 23, 13. 14 (vgl. oben Nr. 15),

ſtehen aber Sir. 30, 11. 12 noch näher, denn die Begründung, welche in allen Rezenſionen außer Aeth ſich findet (das eigenſte Intereſſe des Vaters) hat ihr bibliſches Gegenſtück nur in Sir. 30, 11. 12.

39. Ebenſo ſind die den eben genannten inhaltlich verwandten Sprüche S 42. 47. Ar 39. 41. Arm 15. 66, die von der Gewöhnung des Sohnes an Hunger und Durſt handeln, wohl beeinflußt durch Sir. 30, 13.

40. Die Sprüche S 50 a („Beſſer iſt der Tod, als das Leben dem Manne, der keine Ruhe hat") Ar 48 a Sl 64 ſind verwandt ſowohl mit Ekkl. 7, 1 b (vgl. oben Nr. 21), als mit Sir. 30, 17, ihre eigentliche Grundſtelle ſcheint aber der Sirach-Spruch zu ſein, denn erſtens decken ſich hier die verglichenen Objekte genau (Tod und Leben, im Ekkl.: Tod und Geburt), und zweitens findet ſich die Beziehung auf die Ruheloſigkeit eines unglücklichen Lebens, allerdings in poſitiver Form, nur bei Sirach.

41. Die Sprüche S 49 b. Ar 7. 47. Aeth 12. Arm 50. Sl 63 hängen, wie oben (Nr. 21) bemerkt wurde, ſachlich zuſammen mit Ekkl. 7, 1 a, ſtammen aber formell wohl nicht aus dem Ekkleſiaſtes, ſondern aus Sir. 41, 11. 12. Die beiden Verſe lauten nach dem Griechiſchen: „Die Trauer der Menſchen haftet an ihren Leibern; aber der Name der Sünder als ein nicht-guter wird weggewiſcht werden. Habe Sorge um den Namen; denn der bleibt dir mehr als tauſend große Schätze Goldes". Der hebräiſche Text aber hat folgenden Wortlaut: „Die Vergänglichkeit des Menſchen haftet an ihrem Leibe; doch der Name eines Frommen wird nicht ausgerottet werden. Habe bange Sorge für den Namen, denn der bleibt dir mehr als tauſend koſtbare Schätze". Der Unterſchied zwiſchen dem hebräiſchen und griechiſchen Texte liegt hauptſächlich im erſten Worte von V. 11. Hier las der Grieche, wie Peters,

Ryssel u. a. mit Recht annehmen, in seiner Vorlage e'bel. der Hebräer aber hat hebel. Dadurch wird im letzteren Texte ermöglicht die Gegenüberstellung einerseits der Vergänglichkeit, die dem menschlichen Leibe anhaftet, und anderseits der Unvergänglichkeit des guten Namens. Und eben diesen Gegensatz, der im Griechischen (und auch in dem hier ziemlich verderbten Texte der Peschitta) fehlt, bringen die Achikarsprüche zum Ausdrucke, am deutlichsten S 49 b „besser ist ein guter Name als große Schönheit; denn der gute Name bleibt auf ewig, aber die Schönheit vergeht und verdirbt". Zumal da bei S das הבל der hebräischen Vorlage noch nachklingt in der Wahl des Verbums חבל (Ethpa. „verdirbt"), liefert das Zusammentreffen zwischen dem hebräischen Sirach-Texte und den Achikarsprüchen den Beweis, daß letztere ganz unabhängig sind vom LXX Text zu Sirach, vielmehr an einen hebräischen Text sich angeschlossen haben.

Tobias.

42. Der Spruch Arm 88 a („Was dir schlecht scheint, sollst du deinem Genossen nicht antun"), der auch im babylonischen Talmud, Schabbath, 31 a (vgl. Wünsche, a. a. O. I, 1, S. 128) und in den Menander-Sprüchen (Land, Anecd. Syr. I, 1862, p. 150) vorkommt, stammt wahrscheinlich aus Tob. 4, 15. Es ließe sich allerdings auch Matth. 7, 12 oder Luk. 6, 31 als Grundstelle denken, allein hier ist die Fassung positiv, in Tobias aber, wie im Achikarbuche, negativ. Daher ist anzunehmen, daß der Spruch (ebenso wie die Zitation desselben in der „Zwölfapostellehre" I, 2) nicht auf die Evangelien, sondern auf das Buch Tobias zurückgehe.

43. Der Spruch S 10 („Gieß aus deinen Wein auf die Gräber der Gerechten, und trink' ihn nicht zusammen mit frevelhaften Leuten") Ar 13 („Gieß aus deinen Wein auf die Gräber der Gerechten, und trink' ihn nicht zusammen mit un-

wissenden, verächtlichen Leuten") Arm 7 („Gieß aus deinen Wein und trink' ihn nicht zusammen mit unverständigen und mit gesetzlosen Leuten, daß du nicht gleich ihnen verachtet werdest") ist Nachahmung von Tob. 4, 17: „Gieß aus deine Brote auf das Grab der Gerechten, und gib nicht den Sündern". Es wurde bereits oben (Jahrg. 1904, S. 527. 528) erwiesen, daß die Stelle ursprünglich gelautet haben muß: „Gieß' aus dein Brot und deinen Wein u. s. w." Daß die Priorität auf Seiten des Buches Tobias liegt, dafür zeugen folgende Erwägungen. Der Wortlaut des Tobias-Spruches enthält ein Zeugma, denn das Verbum נסך, das zweifellos im Urtexte stand, paßt nur auf den Wein, nicht auch auf das Brot. Indem der Achikarspruch das Wort „Brot" ausläßt, also den Sinn erleichtert, verrät sich seine Fassung eben damit als sekundär gegenüber von der des Tobias-Spruches. Ferner enthält der Tobias-Spruch in seinem zweiten Teile eine Einschränkung, indem er verbietet, auch Sündern Brot zu geben. Dieses allgemein klingende Verbot nun hat das Achikarbuch abermals in erklärender Weise gedeutet, indem es ihm den speziellen Sinn unterlegte, man dürfe seinen Wein nicht zusammen mit Sündern und Toren trinken [1]).

44. Noch deutlicher tritt dieses innere, gegenseitige Verhältnis zwischen beiden Büchern zu Tage, wenn sie nach ihrem schriftstellerischen Aufbau mit einander verglichen werden. Beide Werke haben vor allem die Form einer Autobiographie. Bei Tobias reicht diese Form der Erzählung allerdings nur bis 3,6; und für das Achikarbuch fehlt sie im Texte von Ar.

1) Erst nachträglich, nach Fertigstellung dieser Untersuchung, finde ich, daß M. R. James in den Apocrypha Anecdota II, 1897, p. 158, not. 1 (Texts and studies, ed. by J. Armitage Robinson, vol. V) das innere Verhältnis des obigen Achikar-Spruches zu Tob. 4, 17 ganz ähnlich beurteilt hat.

Allein einerseits kann beim Buche Tobias kaum ein Zweifel sein, daß jene Form der Erzählung bloß deshalb verlassen wurde, weil die Einführung der Sara und der Bericht über ihre Lebensschicksale nicht mehr dem bisher erzählenden Tobias in den Mund gelegt werden konnte; und anderseits ist der Gebrauch der 3. Person in der arabischen Rezension sicher sekundär.

Ferner beide Schriften beginnen damit, daß sie je den Helden der Geschichte sich selber einführen und seine Lebensschicksale erzählen lassen bis zu dem Stadium, in welchem die Verwicklung der Geschichte anhebt. Bei Tobias ist es die Erblindung des Tobias, bei Achikar die Adoption des Nadan. Dann folgt auf beiden Seiten eine Serie von Sittensprüchen, bei Tobias an den Sohn, bei Achikar an den Neffen gerichtet. Hieran schließt sich der Hauptkörper der Erzählung, welche bei Tobias in den Lobgesang, die Prophezeiungen und die letzte Mahnrede des älteren Tobias ausläuft, bei Achikar in die aus Gleichnissen zusammengesetzte Strafpredigt Achikars. Auf beiden Seiten endigt diese Schlußrede je mit Hervorhebung der die ganze Geschichte beherrschenden Grundidee, welche bei Tobias das Lob des Almosens und seines Segens ist, bei Achikar die Betonung der ausgleichenden Gerechtigkeit in der göttlichen Weltregierung (die Vollendung des Guten im Guten, des Bösen im Bösen). Dieser schriftstellerische Parallelismus reicht bis in nebensächliche Einzelheiten hinein. So schließt bei Tobias die erste Serie von Sittensprüchen mit der Mahnung, die gehörten Sprüche im Herzen zu bewahren (4,19). Eine ganz analoge Mahnung steht im Achikarbuche bei der ersten Spruchreihe, allerdings in S, Ar und Sl je am Anfange, aber in Arm auch, wie bei Tobias, am Schlusse. Auf beiden Seiten wird zwischen die Erzählung und den Beginn der Schluß-Paräneſe die Mahnung eingeschaltet, das Geschehene oder Ge-

ſagte in ein Buch zu ſchreiben. Bei Tobias (12,20) ergeht dieſe Mahnung durch den Mund des Engels an die Familie des Tobias, im Achikarbuche befiehlt Achikar ſeinem Knechte, die ſofort nachher zu haltende Rede ſeines Herrn aufzuſchreiben. Es iſt alſo ſicher: zwiſchen den beiden Büchern beſteht ein weitgehender Parallelismus in Bau und Anordnung, der unmöglich zufällig ſein kann. Dieſer Parallelismus ließe ſich nun freilich etwa dadurch erklären, daß beide Schriften, unabhängig von einander, auf demſelben Boden, in demſelben literariſchen Kreiſe entſtanden ſeien. Dieſe Erklärung reicht aber nicht hin, um das tatſächliche innere Verhältnis der beiden Texte zu erklären, denn es handelt ſich nicht bloß um allgemeine literariſche Verwandtſchaft; vielmehr zeugt die eben erwähnte Mahnung zum Niederſchreiben poſitiv für die Priorität und Originalität des Tobiasbuches. Denn bei Tobias paßt die Aufforderung ganz gut in den Zuſammenhang: der Engel mahnt hier die begnadigte Familie, „alles, was geſchehen iſt, in ein Buch zu ſchreiben"; dagegen im Achikarbuche erhält der Knecht den Auftrag, die alsbald folgende und erſt zu haltende Rede Achikars aufzuſchreiben — etwa nach Art eines Stenographen. Es genügt, dieſe beiden Stellen nebeneinander zu halten, um ſofort zu erkennen, daß das Achikarbuch eine Kopie, und zwar eine nicht ſehr geſchickte Kopie des Tobiasbuches iſt. Nur in Einem, und zwar ſehr wichtigen Punkte, ſetzt ſich das Achikarbuch anſcheinend in Gegenſatz zu ſeiner Vorlage, dem Buche Tobias: es zeichnet Tobias nicht als Juden, ſondern als Heiden. Aber die Berechtigung hiezu kann der Verfaſſer eben aus dem Buche Tobias herausgeleſen haben, nämlich aus 1,4. 10. Dieſe beiden Verſe wollen freilich gewiß nicht ſagen, daß alle Juden des Stammes Naphthali und alle in Ninive lebenden Juden zum Heidentum abgefallen waren, aber ſie konnten doch dem ſtrengen Wortlaute nach ſo gedeutet werden. Und der

Verfasser des Achikarbuches mag eben diese Deutung sich zu eigen gemacht haben.

Ich ziehe nun aus der vorstehenden Statistik über die alttestamentlich-biblischen Reminiszenzen im Achikarbuche die für unsere Untersuchung in Betracht kommenden Konsequenzen. Es soll nicht in Abrede gezogen werden daß nicht alle der aufgeführten biblischen Parallelstellen auch notwendig als die Fundstellen der betreffenden Abschnitte im Achikarbuche gelten müssen. Aber mit Sicherheit darf Abhängigkeit behauptet werden jedenfalls für folgende Bücher: Daniel (Nr. 5—7. 9), Jonas (Nr. 10), Psalter (Nr. 12. 13), Sprüche (Nr. 14. 16. 17. 20), Ekklesiastes (Nr. 21, Ekkl. 7, 2), Sirach (Nr. 25. 27—31. 33—36), Tobias (Nr. 43. 44) [1]). Unter den aufgezählten, im Achikarbuche benützten kanonischen Schriften können für den Zweck der Datierung natürlich nur diejenigen Bücher maßgebend sein, deren Abfassungszeit, sei es aus äußeren, sei es aus inneren Gründen (wenigstens annähernd) feststeht. Das gilt für die Bücher Ekklesiastes, Sirach und Tobias. Bezüglich dieser drei Bücher kann zwar das 3. vorchristliche Jahrhundert als Abfassungszeit nicht absolut für ausgeschlossen gelten, aber ungleich wahrscheinlicher, oder vielmehr sicherer ist ihre Entstehung im 2. vorchristlichen Jahrhundert. Damit haben wir die obere Zeitgrenze für die Datierung des Achikarbuches gewonnen. Dieses setzt jene Bücher voraus, entstammt also selber frühestens dem ersten Jahrhundert vor Chr., etwa noch der zweiten Hälfte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts.

1) Sehr auffallend ist bei unserem Schriftsteller, der sich doch mit der Bibel so vertraut zeigt, ein starker chronologischer Verstoß. Er macht nämlich Sennacherib zum Sohne des Königs Sarhadum (= Asarhaddon), da er doch dessen Vater war. Der Fehler, um so unerklärlicher, als Tob. 1, 21 die richtige Reihenfolge eingehalten wird, steht sowohl in S, S. 58. 60, als in Ar, S. 87. 88, gehört also sicher dem ursprünglichen Texte an.

Für Bestimmung der unteren Zeitgrenze ist der innere Charakter des alttestamentlichen Bibeltextes maßgebend, der im Achikarbuche als benützt erscheint. In dieser Hinsicht nun konnten wir bezüglich des Buches Sirach auf Grund zweier oder dreier Reminiszenzen (Nr. 25. 41, vielleicht auch Nr. 27) feststellen, daß es der hebräische Text war, den der Verfasser des Achikarbuches ausnützte. Indessen dieses Ergebnis, so sehr es für die Geschichte des Sirachtextes Interesse beanspruchen mag, kann uns für die Datierung des Achikarbuches keine Grundlage bieten, da wir nicht wissen, wie lange der hebräische Sirach bei den Juden im Gebrauch blieb. Dagegen ist es eine andere Beobachtung, die uns die untere Zeitgrenze mit Sicherheit finden läßt: der im Achikarbuche benützte Bibeltext trägt einen durchaus selbstständigen Charakter sowohl gegenüber von MT (d. h. gegenüber dem Konsonantentext von M T), als gegenüber von LXX. In Nr. 9 stimmt dieser Text mit MT im Gegensatze zu LXX; dagegen Nr. 13. 18. 20 zeugen für Anschluß an LXX im Gegensatz zu MT, namentlich beweisend ist Nr. 13. Daß das Achikarbuch direkt von LXX abhängig sei, das ist völlig ausgeschlossen, weil es in hebräischer Sprache abgefaßt war. Also kann das Bindeglied zwischen dem Achikarbuche und dem LXX Texte nur ein hebräischer Bibeltext gewesen sein, der LXX näher stand, als MT. Und ein solcher Text muß, vollends wenn er als Bibeltext im Gebrauche eines jüdischen Schriftstellers erscheint, notwendig älter gewesen sein, als der Konsonantentext von MT. Der letztere aber war seit dem 2. Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung Normaltext innerhalb des Judentums. Jünger, als der Konsonantentext von MT kann das Achikarbuch also nicht sein. Somit entstand es in dem Zeitraum etwa zwischen 100 v. Chr. und 100—200 n. Chr.

Diese Datierung, die immerhin einen Zwischenraum von

200—300 Jahren offen läßt, müßte wesentlich genauer werden, wenn wir das Verhältnis des Achikarbuches zu den hl. Schriften des Neuen Testamentes bestimmen könnten. Wir haben daher im Folgenden den Spuren nachzugehen, die etwa für Kenntnis des Neuen Testamentes zeugen möchten. Zugleich aber ist noch eine andere Möglichkeit, wenn auch nicht aus sachlichen Gründen, so doch aus rein methodischer Rücksicht, ins Auge zu fassen. Wir müssen nämlich auch die von einzelnen Forschern vertretene Ansicht prüfen, daß das Neue Testament vom Achikarbuche abhängig sei.

1. Der Vergleich mit einem übertünchten Grabe im Spruche Arm 2 stammt zweifellos aus dem Neuen Testament, aus Matth. 23, 27. Aber er ist erst christliche Zutat, von dem armenischen Uebersetzer eingefügt, denn nicht bloß findet er sich ausschließlich im armenischen Texte, sondern er enthält auch Anklänge an den Wortlaut des offiziellen armenischen Bibeltextes.

2. Dasselbe gilt von dem Spruch Arm 71. Er ruht zwar allem nach auf der neutestamentlichen Stelle Eph. 5, 28, ist aber erst christlich-armenische Einschaltung, und kann deshalb für den Urtext nichts beweisen (vgl. Nr. 1 der alttestamentlichen Parallelen).

3. Der Spruch Arm 88 a könnte an sich aus Matth. 7, 12. Luk. 6, 31 stammen. Es wurde aber bereits oben (Nr. 42) betont, daß wahrscheinlich Tob. 4, 15 die Grundstelle sei. Zudem trifft auch hier wieder zu, daß der Spruch nur im armenischen Texte vorkommt.

4. Unleugbare Verwandtschaft mit den Worten, die der verlorene Sohn in der evangelischen Parabel an den Vater richten will und nachher wirklich richtet (Luk. 15, 18. 19. 21), zeigen die Reden Nadans, nachdem er seinem Oheim zur Bestrafung überlassen worden ist — jedoch wieder nur in der

armenischen Rezension. In Arm nämlich sagt Nadan (S. 51): „Gesündigt habe ich gegen dich, mein Vater Chikar. Wenn du meiner, deines Knechtes dich erbarmst, so will ich dir Staub und Asche sein und Sklave alle Tage meines Lebens," und später (S. 54): „Mein Vater Chikar, gegen Gott sündigt man, und er verzeiht, wenn man sagt: ich habe gesündigt. Vater, ich habe gesündigt gegen dich. Vergib mir, und ich will dein Sklave sein von jetzt an bis auf ewig". In S fehlt die erste Rede ganz, die zweite aber lautet (S. 83): „Es hob an Nadan, mein Sohn, und sprach zu mir: Fern sei dieses von dir, mein Vater Achikar! Üb' doch Erbarmen an mir! Denn auch Gott (verzeiht) die Sünde des Menschen und vergiebt sie ihm (wörtl.: ihnen). Und auch du vergib mir diese Verirrung! Und ich will bedienen deine Rosse, und will weiden deine Schweine, die in deinem Hause (sind); und ich will ein schlechter Mensch heißen, aber du, sinne doch nichts Böses gegen mich!" In Ar fehlt ebenfalls die erste Rede, und die zweite lautet (S. 116. 117): „O mein Oheim, verfahr' mit mir entsprechend deiner Einsicht, und vergib mir meine Sünden; denn, wie ich, wer hat so gefehlt; und, wie du, wer könnte so verzeihen? Nimm mich, o mein Oheim, dienen will ich nun in deinem Hause, und will lenken deine Rosse, und will wegkehren den Kot deines Viehes, und will weiden deine Schafe; denn ich bin der Böse, und du der Rechtschaffene, ich bin der Verbrecher und du der Großmütige." Sl läßt gleich S und Ar die erste Rede vermissen, die zweite aber lautet (S. 22): „Mein Sohn sprach: Herr, sprich nicht weiter, sondern begnadige mich. Auch gegen Gott sündigen die Menschen, und man verzeiht ihnen. Ich will deine Pferde bedienen, und deinen Schweinen Hirt sein." Wieder zeigt es sich: das, was die Rede Nadans vorzugsweise als Nachahmung der Worte des verlorenen Sohnes erscheinen lassen könnte, nämlich das Bekenntnis der Sünde (Vater, ich

habe gesündigt gegen dich) — dies steht im klaren Wortlaut nur bei Arm. Auch in diesem Falle war es erst der christliche Armenier, der den biblischen Anklang in den Text hineingetragen hat.

5. Der Spruch S 16 („Mit einem Menschen, der keine Scham hat, nicht einmal Brot essen") Ar 19 a. Arm 10 d. Sl 13 b ist mit I. Kor. 5, 11 nahe verwandt, aber auf innere Abhängigkeit darf deshalb doch nicht geschlossen werden, weil beide Mahnungen, die des Apostels und die des Achikarbuches, durch ein und denselben Faktor beeinflußt sind, nämlich durch die jüdische Volkssitte.

6. Die anscheinende Verwandtschaft zwischen II. Tim. 4, 17 und dem Spruche S 59. Ar 57. Arm 60. Sl 77 wurde bereits oben (S. 503. 504) erörtert. Sie geht entweder auf die Stelle Ps. 22, 22 als gemeinsame biblische Vorlage zurück; oder aber, sowohl die Redeweise des Apostels in II. Tim. 4, 17, als die des Achikarspruches ist beeinflußt durch eine volkstümliche Löwenfabel.

7. Das Gleichnis S 18. Ar 17. Arm 24 scheint verwandt zu sein mit der Stelle II. Petr. 2, 22, in welcher das Sprichwort zitiert wird: „Ein Schwein das sich gebadet hat, kehrt zurück zur Wälzung im Schlamme." In S lautet das Gleichnis: „Du bist für mich geworden, wie das Schwein, das zu den Bädern gegangen war. Und da es eine schlammige Pfütze sah, so trabte es hinein und badete darin und rief seinen Gefährten zu: Kommt und badet!" Aehnlich in Arm: „Das Schwein führte man zum Baden. Und es sank in einen Sumpf, wälzte sich darin und sprach: Ihr möget euch im eurigen baden, und ich im meinigen." Es ist unbestreitbar: das im zweiten Petrusbrief zitierte Sprichwort ist verwandt mit dem Gleichnis des Achikarbuches, und wurde wohl in Anlehnung an eine ähnlich lautende Fabel geprägt.

Aber an eine Abhängigkeit des Achikarbuches vom Petrusbriefe oder umgekehrt kann keinesfalls gedacht werden. Denn die Verwendung ist auf beiden Seiten wesentlich verschieden. Im Petrusbriefe liegt die Pointe, wie der Zusammenhang mit V. 21 klar zeigt, darin, daß das Schwein, nachdem es im reinen Wasser gebadet hat, alsbald wieder sich im Schlamme wälzt. In S und Arm aber geht das Schwein gar nicht ins klare Wasser, sondern zieht diesem den Schlamm vor, wälzt sich also im Schlamm vor dem Bade. Von einer inneren Abhängigkeit kann also keine Rede sein, und wenn je eine solche angenommen werden wollte, dann könnte sie nur auf Seite des Achikarbuches liegen, dieses müßte aber dann seine Vorlage gründlich mißverstanden haben. Allerdings die Fassung, welche die Fabel in Ar hat, stimmt dem Grundgedanken nach zur Bibelstelle. Dort lautet nämlich die Fabel: „Du bist mir geworden, wie das Schwein, das zu den Warmbädern ging, zusammen mit den vornehmen Leuten. Und da es aus dem Warmbad herauskam, sah es eine Grube mit Schlamm und stürzte sich hinein und wälzte sich darin." Wir haben oben in der Untersuchung über das innere Verhältnis der Versionen gefunden: S und Arm sind unabhängig von einander entstanden, beide gehen selbstständig auf den hebräischen Grundtext zurück, nur daß S unmittelbar, Arm mittelbar aus demselben geflossen ist. Wenn nun diese beiden Übersetzungen im Gegensatze zu Ar zusammenstimmen, dann hieße es doch alle gesunde Methode verleugnen, wenn wir nicht in S und Arm, sondern in Ar den getreuen Interpreten des hebräischen Urtextes erblicken wollten. Vielmehr müssen wir annehmen, daß der Bearbeiter von Ar ein Christ war, der den Bibeltext kannte und nach dessen Sinn die Fabel korrigierte.

8. Verwandtschaft mit einer evangelischen Parabel, mit

der vom unfruchtbaren Feigenbaum Luk. 13, 6—9 scheint die Fabel S 35. Ar 31. Arm 25. Sl 9 aufzuweisen. Tatsächlich aber scheiden sich die beiden Gleichnisse grundwesentlich von einander durch ihre leitende Ideen. Das Evangelium legt die Pointe in die Unfruchtbarkeit des Feigenbaums. Schon drei Jahre sind es nun, daß er keine Frucht getragen hat, deswegen soll er ausgehauen werden. Ganz anders in der Achikar-Fabel. Hier soll der Baum ausgehauen werden, nicht etwa wegen Unfruchtbarkeit, sondern im Gegenteil, weil er zwar Frucht bringt, aber dieselben in das Wasser fallen läßt. Diesen Sinn hat die Fabel in den drei, je unabhängig von einander entstandenen Versionen S, Arm und Sl, deren übereinstimmendes Zeugnis uns nach dem schon mehrfach erwähnten methodischen Grundsatze für die Gestalt des Urtextes als maßgebend gelten muß. Und zwar ist die ursprünglichste Fassung in S erhalten, wo die Fabel lautet: „Du bist mir geworden, wie jene Palme, die am Flusse stand, und die all ihre Frucht ins Wasser fallen ließ. Und da nun ihr Herr kam, um sie niederzuhauen, sprach sie zu ihm: Laß mich noch dieses Jahr, und ich bringe dir Johannisbrotfrüchte. Aber ihr Herr sprach zu ihr: In dem was dein ist, warst du nicht tauglich; wie sollst du tauglich sein in dem, was nicht dein ist?“ Diese Fassung muß deshalb für die dem Urtexte am nächsten stehende gelten, weil in ihr ein Zug hervortritt, der einerseits die genaueste Kenntnis der palästinensischen Landwirtschaft voraussetzen läßt, und anderseits vorzüglich zum übrigen Gedankengang der Achikar-Fabeln sich fügt. Es muß in Palästina minderwertige Dattelpalmen gegeben haben, die den Fehler hatten, daß sie die Früchte vor der Zeit, unreif, abfallen ließen (vgl. Levy, Neuhebr. Wörterb., I, 419). Wenn nun eine solche Palme am Wasser stand, dann waren ihre Früchte regelmäßig verloren. Dagegen der Johannisbrot-

baum behält wohl seine Früchte immer so lange bei, bis sie abgeschlagen werden, so daß es unbedenklich sein mag, ihn am Rande eines Flusses zu pflanzen. Auf diese Weise erklärt sich die Bitte der Dattelpalme um Erhaltung; und zugleich bringt so das Gleichnis jene Idee zum Ausdruck, welche die ganze Strafpredigt Achikars beherrscht, und die besonders in der Fabel von der Katze (S 26. Ar 23. Arm 20. Sl 10) und vom Wolfe (S 36 b. Ar 34. Arm 23. Sl 16) zu Tage tritt, die Idee nämlich, daß Nadan ein grundverderbter Mensch und als solcher der Besserung unfähig sei, weil die Natur sich nicht ändern lasse. Es besteht also zwischen der Parabel vom unfruchtbaren Feigenbaume (und ebenso zwischen dem Vergleich Johannes des Täufers vom unfruchtbaren Baume, der umgehauen und ins Feuer geworfen wird, Luk. 3, 9) einerseits und der Achikar-Fabel anderseits nur eine rein äußerliche, scheinbare Verwandtschaft. Anders läge die Sache allerdings auch hier wieder, wenn wir die arabische Rezension für maßgebend halten wollten. Diese hat folgenden Wortlaut: „Du bist gleich einem Baume, der neben dem Wasser stand, leer an Früchten. Und sein Herr beabsichtigte, ihn umzuhauen. Da sprach jener zu ihm: Versetz' mich an einen anderen Platz, und wenn ich keine Frucht bringe, dann hau' mich um! Und es sprach zu ihm sein Herr: Du hast neben dem Wasser keine Frucht gebracht; wie sollst du Frucht bringen, wenn du an einem andern Platze bist?" Diese Rezension läßt also den Baum in der Tat wegen seiner Unfruchtbarkeit umgehauen werden. Aber es kann nach dem oben Bemerkten kein Zweifel sein, daß wir hier wieder in Ar eine Korrektur in christlichem Sinne, die das Gleichnis der evangelischen Parabel gleichförmig machen wollte, vermuten dürfen.

9. Harris behauptet im Anschluß an eine von M. R. James geäußerte Vermutung (Apocrypha anecdota, II, 1899,

p. 158, not. 1, Texts and studies, ed. by J. Armitage Robinson, vol. V), daß die evangeliſche Parabel vom böſen Knechte (Matth. 24, 48—51; Luk. 12, 45. 46) dem Achikarbuche nachgebildet ſei, ſo daß das letztere eben damit als älter denn die Evangelien, erwieſen wäre (a. a. O. S. LX ff.). Die Parabel ſoll nämlich von dem Achikarbuche abhängig ſein in der Weiſe, daß Achikar als Typus für den Herrn, und Nadan als ſolcher für den böſen Knecht gedient hätte. „The whole idea of the parable of the bad servant whose master unexpectedly returns is borrowed from the legend of Aḥikar, just as truly as the sign of the prophet Jonah is appropiated in another oracular passage. We might almost head the parable to which reference has been made with the words. ‚The sign of the sage Aḥiḳar'". Mit Recht hat ſich bereits E. Cosquin in ſeinem zweiten Artikel zur Achikar-Sage „Encore l'histoire du sage Aḥikar", Rev. Bibl. VIII, 1899, p. 510 ff. gegen dieſe Kombination gewendet und dieſelbe mit Scharfſinn und Geſchick bekämpft. Man braucht ſich auch in der Tat nur die weſentlichen Züge der Parabel und der Achikar-Sage zu vergegenwärtigen, um ſofort zu erkennen, daß je ein ganz anderes Problem vorliegt.

Die Parabel des Evangeliums verläuft auf folgenden Stufen:

a. Ein Herr vertraut einem ſeiner Knechte die Verwaltung ſeines ausgedehnten Beſitzes an, behält ſich aber vor, von Zeit zu Zeit ſelber nachzuſchauen und Oberaufſicht zu üben (Matth. V. 45, Luk. V. 42). Im weitern werden nun die beiden Möglichkeiten, die ſich an dieſe Uebertragung knüpfen können, zergliedert: der Knecht iſt entweder gut oder böſe.

b. Erſtens: der Knecht ſei gut und treu. In dieſem Falle wird er, wenn der Herr irgend einmal zur Prüfung kommt und ſich dann von der gewiſſenhaften Verwaltung ſeines

Dieners überzeugt hat, belobt und belohnt werden (Matth. V. 46. 47, Luk. V. 43. 44).

c. Oder zweitens: der Knecht sei böse. Ein solcher wird darauf rechnen: daß der Herr so bald nicht wieder kommt, und deshalb wird er anfangen, seine Untergebenen zu quälen, und sich der Schwelgerei zu ergeben (Matth. V. 48. 49, Luk. V. 45).

d. Der Herr aber kommt ganz unerwartet, und da er sich nun von der Mißwirtschaft seines Knechtes überzeugen muß, verhängt er schwere Strafen über denselben (Matth. V. 50. 61, Luk. V. 46).

Die Parabel verfolgt also das Ziel, die Rechenschaft zu zeichnen, welche dem zum Verwalter bestellten Knechte bevorsteht: dem guten Knechte wird sie Lohn, dem bösen aber Strafe bringen.

Suchen wir nun den Inhalt des Achikarbuches in analoger Weise zu zergliedern. Hier zeigt sich vor allem, daß das Problem ein wesentlich anderes ist. Das Achikarbuch will durchaus nicht die Strafe zeichnen, die den zum Verwalter bestellten Knecht erwartet, wenn er böse ist, sie will überhaupt nicht die Untreue und Unredlichkeit an dem Typus des Nadan aufzeigen, sondern die Undankbarkeit, nicht des in Pflicht genommenen Knechtes, sondern des zuvor mit Wohlthaten überhäuften Pflegesohnes. Es ist also die Grundidee verschieden, und ebenso verschieden sind die beiderseitigen Entwicklungsstufen. Die erste Stufe im Gange der Parabel läßt sich allerdings auf der anderen Seite insofern wiederfinden, als Achikar seinen Neffen an Sohnesstatt annimmt und ihm das Recht und die Möglichkeit gibt, als künftiger Erbe des Hauses sich zu fühlen und zu benehmen. Jedoch davon, daß Achikar sich etwa von seinen Besitzungen zurückgezogen und dem Neffen die Verwaltung übertragen hätte, ist gar keine Rede. Aber eben dies

wäre die Hauptsache gewesen, wenn in der Person Achikars für die Parabel des Evangeliums der Typus des Hausvaters vorgelegen hätte. Die zweite Stufe in der Parabel, die den Fall des Wohlverhaltens auf Seiten des bestellten Knechtes zeichnet, war in der Achikar-Geschichte in keiner Weise vorgebildet, und doch ist sie ein notwendiges Glied der Parabel, welche den Gedanken der Rechenschaft nach seinen beiden Seiten entfalten sollte. Auf der dritten Stufe gehen die beiden Erzählungen allerdings parallel. Nadan benimmt sich im Hause seines Oheims und Pflegevaters ebenso, wie der böse Knecht der Parabel im Hause seines Herrn. Doch fehlt abermals in der angeblichen Vorlage ein für die Fassung der Parabel wesentlicher Umstand: Nadan verübt sein ausgelassenes Tun nicht in Abwesenheit des Herrn, sondern vor dessen Augen. Also wieder: die kommende Rechenschaft, auf welche die Parabel abzielt, ist in der Achikar-Geschichte ganz bei Seite gelassen. Die vierte Stufe der Parabel, auf welcher der böse Knecht für seine Pflichtvergessenheit schwer bestraft wird, hat in der Achikar-Sage ihr Gegenstück, aber ein sehr mattes Gegenstück: Nadan wird, weil unverbesserlich, von seinem Oheim enterbt und aus dem Hause gewiesen. Die biblische Parabel ist nun zu Ende und muß es sein, denn ihr Zweck, die Rechenschaft nach ihren beiden Polen an einem Beispiele zu zeichnen, ist erreicht. In der Achikar-Sage aber folgen noch zwei weitere Stufen, zunächst die fünfte: Der böse Knecht (im Sinn der Parabel) intriguiert gegen seinen Herrn. Achikar fällt den Ränken seines Neffen zum Opfer, wird all seiner Reichtümer beraubt und muß seine Tage als Geächteter in einem unterirdischen Gewölbe seines Hauses zubringen; Nadan aber schaltet nun im Hause, und zwar, was wohl zu beachten ist, nicht als ein Knecht, der Rechenschaft abzulegen hätte, sondern als eigener Herr, dem vom König die konfiszierten

Güter seines Oheims überlassen worden sind. Wieder fehlt also die zu gewärtigende Rechenschaft. Die Achikar-Geschichte schließt mit einer sechsten Stufe: Achikar wird in seine alte Stellung und in den Besitz seiner Güter aufs neue eingesetzt, und es folgt ein zweites und letztes Gericht über den Neffen, aber nicht auf den Titel hin, der für die Parabel maßgebend ist, wegen übel geführter Verwaltung, sondern — Achikar wiederholt dies in seiner Strafpredigt immer wieder — wegen seiner Undankbarkeit, Hinterlist und Bosheit gegen den Wohltäter.

Wir ersehen aus dieser Analysierung des Inhaltes, daß Typus und Antitypus in dem behaupteten Sinn sich gar nicht decken, daß also die Parabel unmöglich an die Achikar-Sage sich angelehnt und ihr die Typen ihrer Erzählung entnommen haben kann. Was beiden gemeinsam ist, das besteht schließlich nur in einer sehr äußerlichen Sache, nämlich in dem Berichte über das übermütige Verhalten Nadans einerseits und des bösen Knechtes anderseits. Von Nadan heißt es in S (S. 66): „Und es begann Nadan, mein Sohn, meine Knechte übel zu behandeln, indem er sie schlug und mordete und zu Grunde richtete, und er hatte kein Erbarmen mit meinen Knechten und mit meinen Mägden, die durch Fleiß und Anhänglichkeit sich hervorgetan hatten; und meine Rosse tötete er, und meine guten Maultiere erschlug er". So verfuhr Nadan, wohlverstanden, nicht in Abwesenheit des Herrn, wie der böse Knecht, sondern unter den Augen seines Oheims. Und nachher, während Achikar im unterirdischen Gewölbe schmachtete, heißt es von Nadan, daß er anstatt dem Geheiße des Königs entsprechend seinem Oheim eine Totenfeier zu veranstalten, „nichtsnutzige und ausgelassene Leute um sich versammelte, und dieselben an meinen Tisch setzte unter Gesang und großer Lustigkeit", die Knechte und Mägde aber habe er ohne Erbarmen geschlagen (S. 71). Das Evangelium nun sagt vom bösen

Knechte, Matth. 24, 49: „. . . und wenn er anfängt, seine Mitknechte zu schlagen, mit den Zechenden aber ißt und trinkt"; Luk. 12, 45: „. . . und wenn er anfängt, die Knechte und die Mägde zu schlagen, zu essen und zu trinken und sich zu berauschen". Wenn also die Parabel des Evangeliums vom Achikarbuche abhängig sein soll, so könnte die ganze Abhängigkeit nur darin liegen, daß sie die Erzählung über Nadans Schmausereien und die Mißhandlungen, die er Knechten und Mägden angedeihen ließ, kopiert hätte. Aber dies sind wahrlich keine so charakteristischen Ausdrücke und Redewendungen, daß sie nicht unabhängig von einander in zwei verschiedenen Schilderungen originell sein könnten, zumal wenn beide Schilderungen an denselben nationalen und sozialen Hintergrund sich anlehnen. Der Verfasser des Achikarbuches zeichnet unmittelbar aus dem Leben des jüdischen Volkes heraus das Gebaren eines übermütigen Schwelgers, und an die alltägliche Erfahrung desselben Volkes und ungefähr derselben Zeit knüpft auch der Herr an, wenn er in der Parabel das Treiben des pflichtvergessenen Oberknechtes beschreibt. Wenn das Bild im Evangelium und das im Achikarbuche in einzelnen Zügen mit einander zusammentreffen, so ist daraus doch sicher nichts weiter zu schließen, als daß beide Schilderungen völlig lebenswahr sind, nicht aber, daß die des Achikarbuches in der des Evangeliums kopiert sein müsse!

10. Den neutestamentlichen Bericht über den Tod des Judas, Ap.-Gesch. 1, 18, bringt Harris (a. a. O. S. LXIII ff.) in Zusammenhang mit dem Schluß des Achikarbuches, wornach Nadan „anschwoll wie ein Schlauch und starb" (so in S, nach Arm „er schwoll an und platzte", nach Ar „er ward alsbald aufgebläht und ward einem aufgeblasenen Schlauche ähnlich; und es schwollen an seine Glieder und seine Beine und seine Füße und seine Seite, und er platzte, und sein Leib brach

auf, und heraus traten seine Eingeweide, und er ging zu Grunde und starb"). Die neutestamentliche Erzählung soll wenigstens probably (S. LXVII), abhängig sein vom Wortlaut des Achikarbuches, „der Bericht über seinen (Judas') Tod sei eine Kopie vom Tode Nadans". Und „hinter Judas erscheine die Figur des bösen Nadan". Hierauf erwidern wir: wenn diese Kombination überhaupt eine tatsächliche Grundlage hätte, so könnte das nur im umgekehrten Sinne der Fall sein. Im N. Test. erscheinen die außerordentlichen und unheimlichen Vorgänge, die nach Judas' Tode an seinem Leibe hervortraten, ganz wohl motiviert. Judas hat nach Matth. 27, 5 sich erhängt; wenn sein Leichnam nach Ap.-G. 1, 18. hernach vom Baume herunterfiel und durch die Wucht des Falles platzte, so daß die Eingeweide ausgeschüttet wurden, dann liegt die sachliche Motivierung des Vorganges eben in Matth. 27, 5. Die dortige Motivierung ist natürlich und ungesucht, nicht etwa, wie Harris will, ein nachträglicher Versuch, für die Stelle in der Apostelgeschichte eine künstliche Erklärung zu schaffen. Dagegen im Achikarbuche ist die Art von Nadans Ende in keiner Weise sachlich begründet. Nadan wird zuerst halbtot geprügelt, dann muß er die gelehrte Strafpredigt seines Oheims anhören, und erst nachdem diese Rede zu Ende ist, schwillt er plötzlich an, platzt und stirbt. Methodischerweise müßte man also vermuten, daß der Bericht über Nadans Tod im Achikarbuche eine Kopie aus irgend einer anderen Schrift sei. Als diese dürften wir die neutestamentliche Apostelgeschichte annehmen, zumal die Rolle Nadans in der Achikarsage verwandte Beziehungen mit dem Charakter des Verräters Judas aufweist — wenn nicht sonstige Anhaltspunkte fehlen würden, die eine Bekanntschaft des Achikarbuches mit den neutestamentlichen Schriften beweisen könnten. Zudem trifft die Analogie in einem wesentlichen Punkte nicht zu: Nadans Leib platzt, ehe er

ſtirbt, und das Heraustreten der Eingeweide iſt die Urſache des Todes, Judas aber ſtirbt aus anderer Urſache, und erſt nach dem Tode platzt ſein Leib durch einen ganz mechaniſchen Anlaß, weil er nämlich im Zuſtande der beginnenden Verweſung zur Erde gefallen war.

11. In Rev. Bibl., VII, 1898, S. 313, Anm. 1 bringt ein ungenannter Autor das Wort des Phariſäers Simon Luk. 7, 39 in Zuſammenhang mit dem Achikarbuche: „Quaud Simon le Pharisien vit Madeleine venir chez lui oindre Notre-Seigneur du parfum précieux de son vase d'albâtre, il fut scandalisé sans doute de ne pas voir son hôte obéir à la maxime de Chikar: „Ne laisse pas le méchant te parfumer la tête d'huile odorante“.“ Das „sans doute“, mit dem der Verfaſſer dieſer Notiz ſeine kühne Kombination zu begründen ſucht, kann das methodiſche Gebrechen der Zuſammenſtellung nicht beſſern. Denn wenn je angenommen werden dürfte, daß dem Phariſäer bei ſeiner Aeußerung irgend eine allgemeine Sentenz vorſchwebte, ſo wäre doch in erſter Linie an die bibliſche Grundſtelle des Achikar-Spruches (gemeint iſt S 73. Ar 61 a. Sl 96), nämlich an Pſalm 141, 5 (Vulg. 140, 5) zu denken.

Das Achikarbuch enthält ſonach — dies iſt das Ergebnis unſerer Vergleichung — keine ſicheren Anzeichen, die für einen Zuſammenhang mit dem Neuen Teſtamente zeugen würden. Allerdings ſtehen neuteſtamentliche Anklänge ſowohl in der armeniſchen, als in der arabiſchen Rezenſion, aber dies ſind ſpätere chriſtliche Zuſätze, die dem hebräiſchen Urtexte fremd waren. Aus dieſem negativen Beſtande können wir natürlich einen Schluß auf die Datierung des Buches nicht ableiten; das Buch darf deshalb, weil es mit den neuteſtamentlichen Schriften keinen Zuſammenhang zeigt, noch nicht für älter gehalten werden, als die Evangelien und die apo-

ſtoliſchen Briefe; nur das wird durch den obigen Tatbeſtand beſtätigt, was ſich uns ſchon in der frühern Unterſuchung ergeben hat, daß das Achikarbuch nicht von einem Chriſten geſchrieben, ſondern ausſchließlich aus jüdiſchen Kreiſen hervorgegangen iſt. Es gehört jener Klaſſe von Schriften an, welche E. Schürer, Geſch. des jüd. Volkes im Zeitalter Jeſu Chriſti, III³, 1898, S. 420, „jüdiſche Schriften unter heidniſcher Maske“ nennt. Von dieſen Schriften ſagt Schürer: „Sie haben alle das gemeinſam, daß ſie unter dem Namen irgend einer heidniſchen Autorität auftreten, ſei es nun einer mythologiſchen Autorität, wie der Sybille, oder unter dem Namen angeſehener Männer der Geſchichte, wie des Hekatäus und Ariſteas. Eben die Wahl dieſer pſeudonymen Form beweiſt, daß alle dieſe Schriften für heidniſche Leſer berechnet ſind und unter den Heiden für das Judentum Propaganda machen wollen“. Schürer unterſcheidet weiter unter dieſen Schriften zwei Klaſſen: die der einen Klaſſe, wie die Sibyllinen, ſuchen direkt die Kenntnis des jüdiſchen Glaubens der Heidenwelt zu vermitteln und Anhänger unter ihr zu gewinnen; die der anderen Klaſſe wollen zunächſt nur „für die Ehre und das Anſehen des jüdiſchen Namens Propaganda machen.“ Dies war auch der Zweck des Achikarbuches. Es legt einem altberühmten Weiſen, dem Achikar, altteſtamentlich-jüdiſche Weisheitslehren in den Mund, um auf dieſem Wege unter der gebildeten Heidenwelt „für das Judentum Stimmung zu machen“. In den Kreis der ſo gearteten jüdiſchen Schriften wäre alſo auch das Buch des weiſen Achikar einzureihen. Nur ein Umſtand ſcheidet dieſes Buch in allerdings recht auffälliger Weiſe von faſt allen anderen Schriften dieſer Kategorie: ſeine Sprache. Wenn das Achikarbuch den verſteckten Zweck verfolgte, jüdiſchen Weisheitslehren bei der Heidenwelt Sympathien zu verſchaffen, warum wurde es dann hebräiſch und nicht griechiſch

abgefaßt? Auf diesen gewiß berechtigten Einwurf weiß ich nur mit dem Verweis auf eine tatsächliche Analogie zu antworten, mit dem Hinweise auf eine andere, ebenfalls für Heiden geschriebene und ebenfalls hebräisch verfaßte jüdische Schrift, nämlich auf die Sprüche des Menander, welche Schürer a. a. O. S. 476—478 bespricht. Diese Spruchsammlung, in einer einzigen syrischen (dem britischen Museum zugehörigen) Handschrift erhalten, wurde von J. P. N. Land in den Anecdota Syriaca, I, 1862 ediert (im syrischen Texte und in lateinischer Übersetzung) und von Frankenberg in der Zeitschr. f. d. altteſt. Wiſſ., XV, 1895, S. 226—277 auf ihren Ursprung untersucht. Frankenberg führt den überzeugenden Nachweis, daß die fragliche Spruchsammlung aus dem Kreise jüdischen Schriftentums hervorging, daß sie verfaßt wurde zur Zeit, da Palästina unter römischer Gerichtsbarkeit stand (S. 270), und endlich, daß das Original, aus welchem der syrische Text übersetzt worden ist, hebräisch geschrieben war (S. 229. 264). Diese Spruchsammlung nun, die den Namen des griechischen Gnomendichters Menander trägt (denn mit Recht tritt Schürer der Ansicht Frankenbergs entgegen, daß der Name Menander ächt und nicht Pseudonym sei), weist dem Achikarbuche gegenüber mehrfache Verwandtschaft auf: auf beiden Seiten ist es ein heidnischer Weiser der Vorzeit, hier ein assyrisch-babylonischer, dort ein griechischer, unter dessen Namen jüdische Weisheitslehren vorgetragen werden, auch ist ein Teil der Sprüche identisch oder wenigstens sinnverwandt, nämlich der Spruch Arm 80 b. Sl 80 = Land, a. a. O., S. 156, Z. 7—9 (über die dem Greis zu bezeugende Ehre); S. 6. Arm 39 = Land, S. 160, Z. 23—25 (vom Ehebruch); Arm 88 = Land, S. 160, Z. 27 („Was dir schlecht scheint, sollst du deinem Genossen nicht antun"); S 16. Ar 19 a. Arm 10 d. Sl 13 b = Land, S. 162, Z. 5 („Mit einem Unverständigen nicht

sammen Brot essen"); S 61. Ar 38. 55. Arm 28. Sl 37 = Land, S. 162, Z. 10—12 (mit einem Stärkeren nicht streiten). Jedenfalls aber sind die Materien der Sprüche auf beiden Seiten so ziemlich die gleichen: Pflichten der Eltern gegen die Kinder, und Pflichten der Kinder gegen die Eltern und gegen das Alter überhaupt, Abscheu vor Unkeuschheit und Ehebruch, Sympathie für die Armen, Vorschriften über den Verkehr mit Freunden, Warnung vor Diebstahl, vor Geschwätzigkeit und übler Nachrede, vor Schadenfreude.

Es erübrigt noch die Frage nach den Quellen des hebräischen Achikarbuches. Zum Teil ist diese Frage bereits durch die bisherige Untersuchung gelöst, insofern diese die kanonischen Schriften des Alten Testamentes mindestens für einen guten Teil der Sprüche als Grundlage, und für den Erzählungsstoff als formelles Vorbild erwiesen hat. Dabei bleibt aber noch offen die Frage: woher stammt die Geschichte vom weisen Achikar nach ihrem Inhalt? Dieses Problem läßt sich mit Sicherheit dahin lösen, daß der jüdische Verfasser den Inhalt der Geschichte nicht selber erdichtete, sondern mindestens das Gerippe der Erzählung aus einer nichtjüdischen, heidnischen Quelle entnommen hat. Der Aufbau der Erzählung leidet nämlich an einem inneren Widerspruch, der nur durch die Annahme sich erklären läßt, daß der jüdische Schriftsteller eine heidnische Vorlage überarbeitete. Achikar erbittet sich, aus Ägypten zurückgekehrt, vom König statt aller Geschenke nur die Auslieferung seines Neffen, und zwar unter einer Begründung voll bitteren Hohnes. Nadan, sagt er, habe seine frühere Lektion vergessen, und deshalb wolle er ihn auf ein neues in der Weisheit unterrichten. Dieser Zug der Erzählung, die unersättliche Rachgier innerhalb des eigenen Familienkreises, steht in direktem Gegensatz zu den Sprüchen, in welchen Achikar die Versöhnlichkeit gegenüber von dem Feinde

predigt. Es geschieht dies in den Sprüchen S 20 („Wenn dein Feind dir mit Bösem begegnet, so begegne du ihm mit Weisheit", nach Sa „so begegne du ihm mit Gutem") Ar 19 b. 58 b; S 60 („Freue dich nicht über den Tod deines Feindes, wenn er stirbt") Ar 58 a. Sl 79; Arm 61 („Wenn dein Feind vor deinen Fuß kommt, gewähre ihm Verzeihung, und lächle freundlich in sein Angesicht, und nimm ihn ehrenvoll auf!"). Wenn wir auch vom letztgenannten Spruche (Arm 61) absehen, weil er bloß im armenischen Texte sich findet, so bleiben doch die beiden erstgenannten Sprüche übrig als sichere Zeugen des zwischen Sprüchen und Erzählung klaffenden inneren Widerspruches. Der Widerspruch erhält seine Aufklärung durch die Annahme, daß der Schriftsteller die Erzählung vom weisen Achikar nach ihrem wesentlichen Verlaufe in einer heidnischen Sage vorfand, jene Weisheitslehren aber, die er seinem Helden in den Mund lege, von seinem jüdischen Standpunkt aus eingefügt hat.

Ob aber die heidnische Sage, welche der jüdische Schriftsteller überarbeitete, ihm als eine geschriebene vorlag, oder ob er sie aus dem Munde des Volkes schöpfte, darüber muß der Charakter der Sprüche und Gleichnisse Aufschluß geben. Wenn auch diese einen heidnischen Grundstock aufweisen, dann ist mit großer Wahrscheinlichkeit auf ein älteres, heidnisches Achikarbuch zu schließen, das dem jüdisch-hebräischen voranging. Denn daß eine Sammlung von Weisheitssprüchen mündlich weitergegeben und nicht schriftlich fixiert worden wäre, ist doch sehr unwahrscheinlich. Nun aber enthält der syrische Text zwei Aussprüche Achikars, die heidnisches Gepräge tragen. Der Spruch S 20 lautet: „Wenn du vor einem Bilde einen Fund gemacht hast, so opfere ihm (dem Bilde) seinen Anteil." Es kann unter diesem Bilde kaum etwas anderes zu verstehen sein, als ein Götzenbild. Und unter dieser Vor-

ausſetzung hat der Spruch zweifellos heidniſchen Sinn. Aehnlich iſt zu urteilen über den unter den Gleichniſſen ſtehenden Ausſpruch S 22: „Wenn die Götter ſtehlen, bei wem ſollen ſie die Leute ſchwören laſſen?“ Beide Ausſprüche finden ſich nun freilich bloß im ſyriſchen Texte, aber daß der ſyriſche Überſetzer, der doch ſicher ein Chriſt war, dieſe heidniſch klingenden Sprüche von ſich aus eingefügt hätte, iſt nicht anzunehmen; viel natürlicher iſt die Annahme, daß die anderen chriſtlichen Überſetzer, vor allem der arabiſche Überſetzer, auf deſſen Werk Ar und Arm zurückgehen, dieſe Sprüche, deren heidniſchen Charakter ſie gefühlt hatten, unterdrückt haben, während der Syrer den heidniſchen Sinn derſelben nicht beachtet hatte. Dazu kommt noch ein äußeres Zeugnis. Klemens von Alexandrien hat eine Überlieferung aufbewahrt über einen Babylonier Akikaros, der eine geſchriebene Sammlung von Sittenſprüchen hinterlaſſen habe. Auf Grund dieſes äußeren Zeugniſſes, von dem alsbald die Rede ſein ſoll, glauben wir annehmen zu dürfen, daß es in der Tat eine heidniſche Spruchſammlung gab, die Achikars Namen trug. Dieſe Sammlung lag dem jüdiſchen Bearbeiter der Achikar-Sage vor, er nahm ihre Sprüche in ſeine hebräiſche Schrift herüber, ſei es in ihrer Geſamtheit, ſei es nur in einer Auswahl, jedenfalls aber hat er die heidniſche Sammlung durch zahlreiche, neue, jüdiſche Sprüche erweitert. Fraglich bleibt es zunächſt, ob der jüdiſche Schriftſteller dieſe Sammlung heidniſcher Achikar-Sprüche lediglich als Spruchſammlung vorgefunden hatte oder aber als Beſtandteil einer geſchriebenen Achikar-Geſchichte und derſelben organiſch eingegliedert. Dieſe Frage deckt ſich zwar nicht, aber ſie hängt doch zuſammen mit einem andern Problem, mit der Frage nach dem einheitlichen Charakter der Achikar-Sage. Wir können dieſes Problem ſo formulieren: Bildet die hebräiſche Achikar-Geſchichte mit ihren 3 Teilen, in

denen der jüdiſche mašal je als Spruch, als Rätſel und als Gleichnis verwendet wird, in der Weiſe, daß durch den Spruch der erſte Abſchnitt im Leben des Helden (die Zeit ſeines Glükes) gekennzeichnet wird, durch das Rätſel die zweite (die Wiedererhebung nach dem inzwiſchen erfolgten Sturze), und durch das Gleichnis die dritte (die dauernde Befeſtigung in dem wiedererlangten Vertrauenspoſten und endgiltige Rechtfertigung gegenüber von nichtswürdiger Verleumdung) — bildet alſo dieſe dreigeteilte Geſchichte ein in ſich geſchloſſenes logiſches Ganze? Dieſe Frage möchte ich bejahen im Gegenſatze zu der beachtenswerten Studie von Paul Marc „die Achikar-Sage, ein Verſuch zur Gruppierung der Quellen" (Studien zur vergleichenden Litteraturgeſch., herausgeg. von M. Koch, II, 1902 S. 393—411). M. läßt nämlich die Sage aus zwei Teil-Sagen, die je für ſich ein ſelbſtſtändiges Motiv darſtellen, zuſammengeſetzt ſein. Er ſagt: „Das Motiv von dem Verrat und der Beſtrafung des Adoptivſohnes iſt eine in ſich geſchloſſene, ſelbſtſtändige Erzählung, die ſich ungezwungen angliedern konnte an die Geſtalt des weiſen Achikar, der bekannt war als Autor einer Reihe von Weisheitsſprüchen. Und der zweite Teil der Sage, die Geſchichte von dem in Ungnade gefallenen Miniſter, der aus ſeinem Gefängnis wieder hervorgezogen wird, um die ſeinem König geſtellten Aufgaben und Rätſel zu löſen, der zu dieſem Zweck eine Reiſe zu dem fremden König unternimmt, iſt eine ebenſo ſelbſtſtändige, in ſich geſchloſſene Epiſode. . . . . Halten wir daran feſt, daß das erſte Kriterium für die Urſprünglichkeit einer volkstümlichen Erzählung ihre Einfachheit, ihre Geſchloſſenheit, ihre logiſche Notwendigkeit iſt, ſo können wir nicht umhin, dieſe zuſammengeſetzte Form, in der uns die Achikarſage in den vorderaſiatiſchen Verſionen vorliegt, für eine ſekundäre Bildung zu erklären" (a. a. O., S. 405). Dieſer Auffaſſung

vermag ich nicht zuzustimmen, weil mir scheint, daß die Erzählung über den ägyptischen Zwischenfall in dem Bilde des weisen Achikar gar nicht entbehrt werden kann. Wenn der schwer verleumdete und in Folge dessen gestürzte Achikar wieder zu Ehren kommen sollte, so konnte es nur geschehen durch das Eintreten von Umständen, die einerseits seine Redlichkeit und anderseits seine Unentbehrlichkeit bewiesen. Beiden Zwecken dient die Aufforderung des ägyptischen Königs zum Rätselkampfe. Das Rätselmotiv ist also keineswegs in die ursprüngliche Sage vom weisen und loyalen Achikar erst künstlich eingefügt worden, sondern bildet ein notwendiges Glied im Aufbau der Geschichte. Wenn daher Marc in allerdings überzeugender Weise den Nachweis führen kann, daß das Rätselmotiv selbstständig in verschiedenen indischen Formen der Achikar-Sage wiederkehrt (a. a. O. S. 406 ff.), so erklären wir uns dies dadurch, daß die Achikar-Sage von ihrer ursprünglichen Heimat aus nach Indien gewandert ist — eine Annahme, der ja auch M. (S. 406) die Berechtigung nicht absprechen will.

Um also zu unserem Ausgangspunkte zurückzukehren, so wollen wir allerdings die abstrakte Möglichkeit nicht bestreiten, daß der jüdische Verfasser des Achikarbuches die von ihm benützte Sammlung heidnischer Achikar-Sprüche separat, als ein Schriftstück für sich vorgefunden habe. Da aber diese Spruchsammlung dem oben Dargelegten zufolge in der Disposition der Achikar-Sage ein der Rätsel-Sammlung des mittleren Teiles entsprechendes Glied darstellt, so ist doch wohl die andere Annahme natürlicher, die Spruchsammlung habe dem hebräischen Schriftsteller als Teil eines heidnischen Achikarbuches vorgelegen, er habe also nicht bloß für die Sprüche, sondern für das Ganze der Sage eine geschriebene,

ältere Vorlage gehabt, die er hebräisch bearbeitete [1]).

Und die Heimat dieses vorhebräischen Achikarbuches muß Babylonien gewesen sein. Auf babylonischen Ursprung weist nämlich das schon erwähnte Zeugnis des alexandrinischen Klemens. Dieser schreibt in seinen Stromata I, 15 (M, P. G. VIII, 772, 773): *Δημόκριτος γὰρ τοὺς Βαβυλωνίους λόγους ἠθικοὺς πεποίηται· λέγεται γὰρ τὴν Ἀκικάρου στήλην ἑρμηνευθεῖσαν τοῖς ἰδίοις συντάξαι συγγράμμασι. Κἄστιν ἐπισημήνασθαι παρ' αὐτοῦ, „Τάδε λέγει Δημόκριτος" γράφοντος.* Die Stelle dürfte zu übersetzen sein: „Denn Demokrit hat sich die babylonischen Abhandlungen über ethische Stoffe zu eigen gemacht; er soll nämlich die Säule des Akikaros übersetzt und in seine eigenen Schriftwerke aufgenommen haben. Und es ist an ihm das zu rügen, daß er zu schreiben pflegte: „So spricht Demokrit"." Demokrit wird also des Plagiats beschuldigt, das er begangen habe, indem er die Abhandlungen eines Babyloniers, Namens Akikaros, die ethische Materien betrafen, herüber nahm und unter seinem eigenen Namen veröffentlichte. Daß Demokrit über babylonische Dinge geschrieben habe, wird auch bei Diogenes von Laërte berichtet, denn dieser zählt in seiner Biographie Demokrits unter den Kom-

1) Anscheinend ließe sich noch von einem anderen Gesichtspunkte aus auf eine geschriebene Vorlage für den erzählenden Stoff schließen, nämlich daraus, daß in Arm die Reden Achikars wiederholt heidnisches Gepräge tragen: er betet gleich zu Eingang der Geschichte zu den 3 heidnischen Göttern Belschim, Schimil und Schamin, vergleicht ferner in seinem Auftreten vor dem ägyptischen Hofe den König Sennacherib mit einem heidnischen Gotte, mit Belschim. Es könnte also gesagt werden, diese einzig von Arm aufbewahrten heidnischen Reden seien von dem hebräischen Bearbeiter aus dem vorhebräischen, heidnischen Achikarbuche herübergenommen worden und bezeugen eben damit dessen Existenz. Doch der Beweis wäre nicht sicher, denn es ist immerhin möglich, daß die heidnische Färbung in Achikars Reden vom jüdischen Schriftsteller herrührt, indem dieser glaubte, Achikar als Heiden zeichnen zu müssen.

mentaren (ὑπομνήματα) Demokrits auf: τὸ (ὑπόμνημα) περὶ τῶν ἐν Βαβυλῶνι ἱερῶν γραμμάτων (IX, 49). Die Frage, ob die Schriften, welche das klassische Altertum dem Demokrit zugeschrieben hat, ächt seien, kann für uns ganz außer Betracht bleiben [1]). Es genügt hier die Konstatierung der Tatsache, daß Klemens eine in den gelehrten Kreisen seiner Zeit bestehende Überlieferung kannte, wornach es einmal einen babylonischen Weisen Namens Akikaros gegeben habe, der Schriften hinterließ, die sich mit Sittenlehren befaßten. Und zwar führt uns das Zeugnis des Klemens sicher über dessen eigene Zeit hinauf, denn mit Recht bemerkt Th. Reinach (Rev. des études juives, XXXVIII, 1899, p. 8): „Clement copie certainement un auteur plus ancien, un critique alexandrin, et ce critique pouvait être bien informé."

Über das Zeitalter des babylonischen Weisen Akikaros gibt uns ferner eine Notiz bei Diogenes von Laërte in seiner Biographie des Theophrast, V, 50, wenigstens den Aufschluß, daß sein Name bereits Theophrast, dem Schüler des Aristoteles, bekannt war. Denn im Katalog über die Werke des Theophrast nennt Diogenes gegen Schluß eines, das den Titel führte Ἀχίχαρος. Wovon die Schrift handelte, sagt Diogenes nicht; auch aus der Ordnung im Katalog läßt sich für ihren Inhalt nichts erschließen, da das Prinzip der Anordnung bei Diogenes kein sachliches ist. Es ist aber gewiß keine zu gewagte Annahme, wenn wir den Akicharos des Theophrast mit dem Babylonier Akikaros, welchen der alexandrinische Klemens, erwähnt, identifizieren und voraussetzen, daß Theophrast die fragliche Schrift nach dem babylonischen Philosophen benannt habe.

Ein drittes Zeugnis findet sich bei Strabo, in den „Geo-

1) Über die Literatur zu dieser Frage vgl. Th. Reinach, Rev. des études juives, XXXVIII, 1899, p. 7, not. 2.

graphiſchen Büchern", XVI, 2, 39. Strabo redet von den berühmten Sehern, die bei der Mit- und Nachwelt zu großem Anſehen gelangt ſeien. Im Anſchluß hieran zählt er einzelne dieſer Seher auf, zunächſt ſolche bei den Griechen, dann bei den Geten, und hierauf fährt er fort: *παρὰ δὲ τοῖς Βοσπορανοῖς Ἀχαίκαρος*. Reinach (a. a. O., S. 9. 10) ſchlägt vor, *Βορσιππηνοῖς* zu leſen für *Βοσπορανοῖς*. Dieſe Konjektur iſt beſtechend, aber nicht einwandfrei. Denn Strabo führt die Borſippener bereits zu Anfang ſeines 16. Buches auf (XVI, 1, 6), rechnet ſie aber dort zu den Chaldäern, als eine Klaſſe innerhalb der Chaldäer, neben den Orchenern und etlichen anderen, nicht näher bezeichneten Klaſſen. An unſerer Stelle aber nennt er die Chaldäer noch beſonders, er ſagt nämlich weiter: „Bei den Indern die Gymnoſophiſten; bei den Perſern die Magier und Nekyomanten, und außerdem noch die ſog. Lekanomanten und Hydromanten; bei den Aſſyrern die Chaldäer." Es wäre nun doch ſehr auffällig, wenn Strabo an derſelben Stelle und in unmittelbarem Zuſammenhange den Achaikaros als Seher unter den Borſippenern und damit auch unter den Chaldäern, die Chaldäer ſelber aber als Seher unter den Aſſyrern bezeichnet haben ſollte. Wenn alſo je das überlieferte *Βοσπορανοῖς*, was immerhin möglich iſt, ein Verderbnis darſtellen ſollte, ſo kann es jedenfalls nicht aus *Βορσιππηνοῖς* verderbt ſein.

Die genannten drei griechiſchen Autoren ſtimmen darin überein, daß ſie die bei den griechiſchen Gelehrten lebende Überlieferung von einem orientaliſchen Weiſen bezeugen, den ſie teils Akikaros, teils Achikaros, teils Achaikaros nennen[1]). Darin aber gehen ſie auseinander, daß der eine von ihnen, Klemens von Alexandria, als die Heimat jenes Weiſen Babylonien nennt, und der

1) Auch in einer griechiſchen Inſchrift kommt der Name *Ἀχίχαρος* vor; vgl. F. Juſti, Iraniſches Namenbuch, 1895, S. 12.

andere, Strabo, das bosporanische Reich. Den Vorzug verdient jedenfalls die durch Klemens vertretene Überlieferung, als die durch charakteristische Einzelheiten klar bestimmte, im Gegensatz zu der allgemein gehaltenen, mehr gelegentlichen Notiz bei Strabo. Wir folgen daher der erstgenannten Nachricht und schließen aus ihr, im Zusammenhang mit der dritten, bei Diogenes von Laërte erhaltenen Nachricht, daß das griechische Altertum, jedenfalls schon im 4. vorchristlichen Jahrhundert, Kunde hatte von einem babylonischen Weisen, Namens Achikar, der ethische Unterweisungen, d. h. wohl Sittensprüche, verfaßt habe. Diese Sittensprüche nun, und die Einzelheiten, welche die Sage über das Leben des Weisen berichtete, waren zusammengetragen in derjenigen Schrift, welche die Grundlage des hebräischen Achikarbuches bildete. Über die Sprache dieses babylonischen Achikarbuches läßt sich natürlich nur Vermutung äußern, dahin gehend, daß es wohl aramäisch geschrieben war.

Ich skizziere, nachdem die Untersuchung über die Entstehungsverhältnisse des Achikarbuches zu Ende geführt ist, das Ergebnis nach seinen Hauptgesichtspunkten:

1. Das Achikarbuch ist in hebräischer Sprache verfaßt worden.

2. Von den bis jetzt bekannt gewordenen alten Versionen sind die syrische und die arabische je unmittelbar aus dem hebräischen Original übertragen, die äthiopische und armenische aus dem Arabischen übersetzt, die slawische aus dem Griechischen, die Herkunft der (verloren gegangenen) griechischen Version ist zweifelhaft.

3. Das Achikarbuch wurde verfaßt in dem Zeitraume zwischen 100 v. Chr. und 100—200 n. Chr.

4. Es ist das Werk eines jüdischen Schriftstellers, aber nicht bloß auf jüdische, sondern auch auf heidnische Leser berechnet, denen es die jüdischen Weisheitslehren und damit

indirekt das Judentum sympathisch machen sollte.

5. Das jüdische Achikarbuch ruht auf einem älteren heidnischen Buche. Dieses letztere entstand in Babylonien, und war vermutlich aramäisch geschrieben.

Auf Grund der in unserer Untersuchung gewonnenen Ergebnisse ist es uns ermöglicht, die Lösung des zu Anfang der Studie gestellten Problems aufzunehmen. Die Fragestellung gieng (Jahrg. 1904, S. 329) dahin, ob dem Verfasser des Buches Tobias die geschriebene Achikar-Sage bekannt gewesen sei. Auf diese Frage können wir nun klar und bestimmt antworten: das jüdische Achikarbuch war dem Verfasser des Buches Tobias nicht bekannt und konnte ihm nicht bekannt sein, weil nicht bloß seine Niederschrift jünger ist, als das Buch Tobias, sondern auch, weil das hebräische Achikarbuch eine förmliche Kopie des Buches Tobias, wenigstens nach der formellen Seite hin darstellt.

Dieser Teil des Problems ist also mit Sicherheit gelöst. Sofort aber muß sich die weitere Frage erheben: aus welcher Quelle hat das Buch Tobias seine Kunde von Achikar geschöpft, etwa aus dem babylonischen Achikarbuche, das wir als Grundlage des jüdisch-hebräischen Buches erschließen mußten? Auch diese Frage ist zu verneinen. Der Achikar des Buches Tobias ist kein Weltweiser und kein Sittenlehrer, wie der des jüdischen und des babylonischen Achikarbuches, er wird auch nicht als ein Mann gezeichnet, dessen Weisheit Könige und Völker in Erstaunen gesetzt hätte, sondern lediglich als der treue Freund, Gönner und Wohltäter des ihm verwandten Tobias und seiner Familie. Ausschließlich unter diesem Gesichtspunkt wird er im Buche Tobias erwähnt, und wenn gegen Schluß des kanonischen Buches (14, 10) die im Achikarbuche erzählten Schicksale des Helden kurz gestreift werden, so geschieht es nur wieder, um auf ihn als Muster der Barmherzigkeit und als Bei-

ſpiel der ihr zu Teil werdenden Belohnung zu verweiſen[1]). Aus dem babyloniſchen Achikarbuche oder auch nur aus der mündlichen Sage, wie ſie unter den heidniſchen Babyloniern gelebt haben mag, können ſonach die Notizen des Buches Tobias nicht gefloſſen ſein. Dieſelben als ſpätere Interpolationen zu erklären (ſo zum Teil wenigſtens Reinach, der a. a. O., S. 11. 12 nur 14, 10 als urſprünglichen Beſtandteil des Buches gelten laſſen will), hieße den überlieferten Text auf Grund bloßer ſubjektiver Meinung willkürlich zurechtſchneiden.

Woher alſo ſoll der Verfaſſer des Buches Tobias ſeine Kunde von Achikar geſchöpft haben? Bereits oben (Jahrg. 1904, S. 537. 538) wurde die Quelle angedeutet: es war dieſelbe Quelle, auf welche die geſamte Erzählung über Tobias zurückgeht, die Volksüberlieferung, wie ſie das babyloniſche Judentum über das aſſyriſche Exil und ſeine Einzelheiten bewahrt hatte. Unter den babyloniſchen Juden hatte ſich die Erinnerung an einzelne Perſönlichkeiten aus der aſſyriſchen Deportation noch lebhaft erhalten. So war auch das Bild des Juden Achikar überliefert worden als eines Mannes, der zu hoher Stellung am aſſyriſchen Hofe emporgeſtiegen war, gleichwohl aber ſeinen Stammesgenoſſen und Verwandten in

1) Die Rezenſion A weiſt in dieſem Verſe (14, 10) offenkundige Fehler auf, und zwar nach doppelter Richtung: einmal in dem Namen des Neffen, der im Vat. drei Mal Ἀδάμ, im Alex. die erſten beide Male Ἀμάν und zuletzt ebenfalls Ἀδάμ heißt, während die Rezenſion B, d. h. der Sin. und die von ihm abhängigen Verſionen Ναδάβ leſen. Der zweite Mangel von A liegt im Namen Μανασσῆς, der doch ſicher nur durch einen, allerdings ſehr alten Schreibfehler in den Text geraten ſein kann. Ihn als ein Verderbnis aus Μαρδοχαῖος zu faſſen, wie Reinach (a. a. O., S. 2) will, geht nicht an, weil der Mardochäus des Buches Eſther zu dem, was Tobias ſagen will, zum Segen der Wohltätigkeit, keine Parallele bietet. Auch würde der Anachronismus, welcher in dieſem Falle dem Schriftſteller zu imputieren wäre, durch das von Reinach darüber Bemerkte in keiner Weiſe erklärt ſein.

treuer Liebe zugetan blieb. Das Andenken an diesen Mann, seine Gerechtigkeit, seine Weisheit, und an den zweimaligen jähen Wechsel seines Schicksals, lebte fort sowohl bei den Juden der babylonischen Diaspora, als bei den heidnischen Assyrobabyloniern, nur je in verschiedener Färbung [1]). Die heidnische Sage schuf die Gestalt des klugen Achikar allmälich um zum Typus des orientalischen Weltweisen. Diese Form der Erinnerung fand ihren schriftlichen Niederschlag zunächst im babylonischen und später im jüdisch-hebräischen Achikarbuche. Die Überlieferung der östlichen jüdischen Diaspora dagegen bewahrte in ihrem Achikar-Bilde lediglich die schlichte Erinnerung an die Gerechtigkeit und die Wohltätigkeit des Mannes, und eben mit diesen Eigenschaften brachte sie seine Rechtfertigung und Wiedererhöhung in Zusammenhang. Diese, durch ihre einfache Nüchternheit von dem babylonischen Bilde unmittelbar sich abhebende Form der Überlieferung gelangte nicht zur systematischen Niederschrift, wenigstens ist uns eine solche nicht überliefert, sie bildet aber die Grundlage der vereinzelten Bemerkungen, welche der dem zweiten vorchristlichen Jahrh. angehörende Verfasser des Buches Tobias, wohl ein in der babylonischen Diaspora lebender Jude (vgl. oben Jahrg. 1904, S. 523 ff.), in seine Geschichte der Familie des Tobias eingeflochten hat [2]).

1) Die Vermutungen, welche Reinach a. a. O., S. 10. 11 über die Entstehung der babylonischen Achikar-Sage aus einem ursprünglichen Sonnen-Mythus äußert, sind Phantasie.

2) Außer der im Verlaufe vorstehender Untersuchung angezogenen Literatur sind in außerdeutschen Zeitschriften und Sammelwerken gerade in den letzten 4—5 Jahren noch weitere Untersuchungen zur Achikar-Frage erschienen, so von G. A. Barton, W. Erbt, M. Gaßer, F. de Moor, A. H. Sayce. Es war mir, wenigstens vorerst, d. h. bis zur Drucklegung des Manuskriptes, nicht gut möglich, von allen den genannten Abhandlungen Einsicht zu nehmen.

2.

Ein Beitrag zur Priorität des Judasbriefs.

Von Friedrich Maier, Freiburg i. Br.

Daß der Streit über das in Frage stehende Problem noch nicht zur Ruhe gekommen ist, hat seinen Grund 1) in der „erschreckenden Methodelosigkeit (d. h. Prinzipienlosigkeit[1]) der Untersuchung" — eine Klage Spittas (D. zweite Brief des Petr. und der Brief des Jud., Halle 1885, S. 405; vgl. auch S. 434), die trotz der seither verflossenen zwanzig Jahre immer noch nicht verstummen kann, indem auch heute noch „bald größere Ausführlichkeit, bald Gedrungenheit ...; bald Allgemeinheit, bald Besonderheit der Wendungen; bald Klarheit, bald Dunkelheit des Ausdrucks als Zeichen der Originalität gelten"[1]), 2) in der ebenso erschreckenden Willkür in der Anwendung der mehr oder weniger methodischen kritischen Prinzipien, die in Übung sind, indem man bei dem einen Schriftsteller sozusagen nur Licht, bei dem anderen nur Schatten sieht[2]), hier den Blick gegen alles verschließt,

1) Nach Kaulen (Einl. III S. 236) ist Jud. 12 f. in 2 Petr. 2, 17 auf das „Niveau allgemeiner Anschauung" erhoben, B. Weiß (Stud. u. Kr. 1866, S. 259) beweist das gerade Gegenteil: beide schließen auf die Priorität Judä! Burger (bei Strack-Zöckler IV² S. 209) findet offenbar „Verdeutlichungen" nur bei Jud., Belser (Einl. S. 707) mit mehr Recht (vgl. jedoch A. 2) nur bei Petr. — Können derartige Beobachtungen — die Liste der mehr oder minder schneidenden Widersprüche ließe sich unschwer vermehren (vgl. S. 550, b u. A. 2) — auch nur einigermaßen „entscheidend" sein?

2) Nach Ullmann (D. zweite Brief Petri, krit. unters., Heidelb. 1821, S. 92; vgl. S. 60, 79, 89) ist der Verfasser von 2 Petr. 2 ein „höchst ungeschickter Interpolator", Judas dagegen (S. 80) ein „viel zu geistreicher Mann", als daß er etwa hätte kopieren müssen. — Bei

dort Kleinigkeiten zu „entscheidenden" Argumenten aufbauscht, und endlich 3) in der hauptsächlich in der Sache selbst liegenden Unsicherheit der Prinzipien selbst, die bei einem zudem noch sehr geringen Material Schwankungen des Urteils bis zu einem gewissen Grad begreiflich erscheinen läßt.

Spittas Verbesserungsvorschlag verlangt demgegenüber mit Recht, daß jedem Vergleich die selbständige, getrennte und gründliche Untersuchung jedes einzelnen Briefs bezw. Briefstextes vorausgehe (S. 179) — so wird weniger zu Gunsten des einen Autors auf Kosten der Exegese des andern gesündigt werden — und daß der Schwerpunkt der Vergleichung selbst auf die Untersuchung zu legen sei, wo die betreffenden Gedanken sich aus des Autors Eigentümlichkeit und Situation erklären und wo nicht, wo die Parallelen in enger Beziehung stehen zu Nichtparallelen und wo sie unvorbereitet und isoliert auftreten, wo der Einzelausdruck sich aus dem Zusammenhang erklärt, und wo er mehr oder weniger willkürlich und dunkel erscheint (S. 407).

Diese beherzigenswerten Grundsätze leiteten den Verfasser bei der nachstehenden Studie über Jud. 10 und 2 Petr. 2, 12. Nur muß er um Entschuldigung bitten, wenn aus praktischen Gründen und Raumrücksichten die selbständige Untersuchung der beiden Stellen eingeschränkt und die Resultate zum Teil mit der Vergleichung selbst verflochten sind. Für die Beurteilung der Beweisführung ist nur der Standpunkt der Vergleichung maßgebend, wobei die tatsächliche Abhängigkeit des

---

dem Schluß aus den „Verdeutlichungen" und „Erweiterungen" der Judasparallelen in 2 Petr. übersieht man (zuletzt Henkel in Bibl. Stud. IX, Hft. 5, S. 40) stets die mindestens ebenso bedeutsamen „Verdunkelungen" (2, 4: Jud. 6; 2, 10. 11: Jud. 11) und „Verkürzungen" (außer 2, 4. 10 f. noch 2, 6: Jud. 7; 2, 18: Jud. 16), woraus hervorgeht, daß der Wert des sehr beliebten Arguments ein sehr zweifelhafter ist.

einen Autors vom andern Grundvoraussetzung ist.

Die Wahl bloß eines und die Auswahl gerade unseres Paralleltextes wird auf den ersten Blick vielleicht befremden; bisher ist ihm wirklich nicht viel Ehre widerfahren. Einzelne Forscher berücksichtigen ihn gar nicht, andere nur nebenbei. Ins Detail geht nur Spitta (S. 437—440). Vielleicht wird der nachfolgende Versuch die Stellen einer liebevolleren Beachtung nicht unwürdig erscheinen lassen; m. E. gehören sie zu den wenigen Parallelen, bei denen sich, soweit das stolze Wort überhaupt gewagt werden darf, ein evidentes Resultat gewinnen läßt.

Bevor wir Jud. 10 und 2 Petr. 2, 12 nach Struktur, Konstruktion, Gedankengang und -zusammenhang und hinsichtlich der Wahl des Einzelausdrucks vergleichen, sei zur Unterstützung der folgenden Ausführungen und zur bequemeren Nachprüfung der Wortlaut der beiden Verse an die Spitze gestellt:

Jud. 10.	2 Petr. 2, 12.
οὗτοι δὲ	οὗτοι δὲ
ὅσα μὲν οὐκ οἴδασιν βλασφημοῦσιν,	ὡς ἄλογα ζῶα γεγεννημένα φυσικὰ εἰς ἅλωσιν καὶ φθοράν,
ὅσα δὲ φυσικῶς ὡς τὰ ἄλογα ζῶα ἐπίστανται ἐν τούτοις φθείρονται.	ἐν οἷς ἀγνοοῦσιν βλασφημοῦντες ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν καὶ φθαρήσονται.

I. Die äußere Form und Struktur.

a) Jud. 10 (vgl. den Vordruck) verrät die überall (vgl. V. 1. 3. 4. 5. 6. 11. 16. [!] 19. 22 f. [!]) hervortretende starke Vorliebe des Autors für Antithesen und Parallelismen. So sehr allerdings die lichtvolle Klarheit im allgemeinen her-

vorzuheben ist, im einzelnen kann von kunstmäßiger Durchführung im strengsten Sinn nicht die Rede sein [1]). Das äußere proportionale Verhältnis ist gestört durch die erweiterte Gestaltung der zweiten Vershälfte, am empfindlichsten durch den verkürzten Zu- und Zwischensatz *ὡς τὰ ἄλογα ζῶα* (vgl. dgg. 10ᵃ), weniger durch *ἐν τούτοις* (vgl. dgg. 10ᵃ) und das Passiv *φθ.* gegenüber dem aktiven *βλ.* Der Parallelismus der Gedanken leidet insofern, als in 10ᵃ direkt und allein die Sünde (*βλ.*) der Libertiner mit V. 9 kontrastiert, während 10ᵇ davon nur indirekt, dagegen nachdrücklich vom verhängnisvollen Geschick der lästernden und ausschweifenden *οὗτοι* gesprochen wird. Der Gesamteindruck — über ein Bedenken Spittas s. S. 559 f. A. 3; S. 573 f. — ist ein durchaus günstiger, originaler.

b) 2 Petr. 2, 10 weist keinen „strophischen" Aufbau auf. Was ihm eine gewisse wohltuende Ebenmäßigkeit und einen gewissen wohlklingenden Rhythmus verleiht, ist die Gleichmäßigkeit in der Durchführung des Vergleichs, der mit *ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν καὶ φθαρήσονται* ebenso elegant wie „nachdrucksvoll" (Belser S. 709) abschließt. Der Vers ist meinem Empfinden nach ebenso frei von „überflüssigen Verdeutlichungen" wie von schleppenden „Schwülstigkeiten" (Wandel, d. Br. d. Jud. 1898, S. 92, vom Versschluß) [2]), so daß ein nach dieser Richtung gezogener, für 2 Petr. 2, 12 minder günstiger Schluß jeder triftigen Begründung entbehrt. Das Jud. 10 gegenüber etwas überreich scheinende Ausdrucksmaterial dient nicht der

1) Das gilt auch sonst. Cladder ist freilich bemüht, die »Strophical Structure in St. Jude's Epistle« aufzuzeigen (Journ. of theol. Studies V [1904] 589—601), m. E. aber im einzelnen des ganzen Briefes nicht mit hinreichendem Erfolg.

2) Wir unterschreiben gern das Urteil Spittas (S. 184): „Abgerundeter kann nicht leicht ein Satz zu Ende kommen wie V. 12 mit den Worten *ἐν τ. φθ. αὐτ. κ.*"

fälschlich so genannten „Verdeutlichung", sondern der Nachdrücklichkeit und ist getragen und beherrscht von der petrinischen Hauptvorstellung im Vers, die eben hier eine andere ist als bei Jud.

Eine Frage darf jedoch — bei aller Anerkennung der Originalität der petrinischen Gedankenformulierung — auch hier aufgeworfen werden: Wofür spricht an sich die größere Wahrscheinlichkeit, daß Judas mit glücklichster Auswahl — das unscheinbare ἐν οἷς ἀγν. βλ. bei Petrus ist geradezu Gedankenleiter geworden! — und sicherem Künstlergriff aus der wortreichen Petrusparallele seine schlichte, kunstvolle Antithese geschaffen oder daß Petrus, mit Aufgebung der zierlichen Form, das ganze (!) Ausdrucksmaterial des Judas — mit einziger Ausnahme von ἐπίστανται! — herübernahm (vgl. dazu unten S. 571) und den einfachen, verkürzten, nebensätzlichen Vergleich des Judas zu einem ausgeführten, hauptsächlichen Doppelvergleich erweiterte? Die schriftstellerische Kunstfertigkeit des Judas müßte — dafür ist gerade unsere Stelle ein eklatanter Beweis — staunenswert, unvergleichlich gewesen sein; wer will sie dem einfachen Manne aus dem Volke Galiläas zutrauen?

II. Die grammatische Konstruktion und Erklärung.

a) Jud. 10 ist so einfach und durchsichtig, daß über die grammatische Struktur kaum ein Wort und nur wenige über die Worterklärung zu verlieren sind. Als Grundlage für spätere Darlegungen ist folgendes von Wichtigkeit:

Das erste δέ, zugleich Verstärkung des hochtonigen οὗτοι, markiert mit diesem zusammen einen schneidenden Gegensatz zum vorausgegangenen V. 9 (vgl. dazu V. 17. 20), der noch durch die nachdrucksvolle Isolierung von οὗτοι δέ verschärft ist. Das adversative Verhältnis beschränkt sich nicht auf die zunächst einander entgegengesetzten Subjekte, sondern ist nach

dem maßgebenden Verhältnis von V. 9 zu V. 8 durchgehends zwischen den beiden Versen zu statuieren. Dabei ist jedoch nicht zu übersehen, daß das dem Bilde in V. 9 gegenübergestellte Gegenbild nicht der ganze V. 10 ist. Durch *μὲν — δὲ* erlangt er als Ganzes eine gewisse Selbständigkeit: der ersten positiven, durch V. 9 hervorgerufenen Vershälfte tritt eine zweite negative zur Seite, die direkt nur mit V. 10ª, nicht aber mit V. 9 zusammenhängt. Das sachliche Gegenstück zum Verhalten des Engelsfürsten Michael bildet also nur V. 10ª, während 10ᵇ sachlich nur und formell zunächst zu V. 10ª in Beziehung sich setzt und erst durch und mit diesem indirekt und nur formell auch zu V. 9. Soviel über die grammatische Gliederung.

Die Worterklärung ist unschwer dem Briefe selbst zu entnehmen. *ὅσα οὐκ οἶδ. βλ.* entspricht der Form nach genau dem Schlußglied von V. 8: *δόξας δὲ βλ.* (vgl. V. 4ᵇ. 15ᵇ. 16. 18ª), geht aber inhaltlich darüber hinaus; wie unter den Oberbegriff *βλ.* noch *ἀθετοῦσιν*, so ist unter das weitausgreifende *ὅσα* (beachte *ὅσα*, nicht *ἃ*) sowohl *δόξας* als *κυριότητα* zu subsumieren[1]), beides als Kategorien gefaßt. Ähnlich ist *ὅσα φυσικῶς ... ἐπίστ.* im allgemeinen mit *σάρκα* (*μιαίνουσιν*) V. 8 identisch (vgl. V. 4. 6. 7. 12ª. 13ª. 16. 18. 23. 24.), nur ist auch hier der Begriff von jeder Schranke befreit. — *εἰδέναι* bezeichnet nicht an sich (Schott), wohl aber im Kontext das höhere, geistige, übersinnliche, metaphysische Wissen (ist ein „Erkennen"), *φυσικῶς ... ἐπίστασθαι* das niedere, sinnliche, empirische

1) Die früheren und frühesten Ausleger denken vorzüglich an die Glaubensgeheimnisse (vgl. Cramer, cat. VIII p. 163 (*περὶ μὲν δόγματος ...*), Cornel. a Lap., Estius etc.) Fronmüller, Kühl, Wandel u. a. an eine „Verwerfung des ganzen Gebietes der übersinnlichen, himmlischen Realitäten, Gaben und Güter". Dazu dürfte weder *ὅσα* ein Recht geben noch V. 10ᵇ. Die sonstige Charakteristik der Irrlehrer scheint einen zurückhaltenderen Standpunkt zu empfehlen.

Wissen (kein „Erkennen", sondern bloßes „Kennen"). Der Gegensatz erinnert lebhaft an V. 19: *ψυχικοί* = 10ᵇ, *πνεῦμα μὴ ἔχοντες* = 10ᵃ. — In *ἐν τούτοις φθείρονται* veranschaulicht *ἐν* (statt *διὰ* oder bloßen Dativs) den Zustand der Gottlosen, ihre schrankenlose Hingabe an die sinnliche Welt, ihr Gefangen- und Versenktsein in die sinnlichen Laster und Genüsse; mitten im Strudel niedrigster tierischer (*ὡς τὰ ἄλογα* ζ.) Leidenschaften gehen die Wollüstlinge zu Grunde. *φθείρονται* bezeichnet, wie schon der Vergleich mit den *ἄλογα* ζ. fordert, das physische Verderben[1]); die Übersetzung „verderben sie sich" (de Wette, Huther, Wiesinger, Fronmüller, Bisping, Loch-Reischl u. a.), die leicht eine andere Auffassung nahe legen könnte, scheitert an dem einfachen Passiv. „Wollte der Verfasser sagen: richten sie sich zu Grunde, so mußte er dies durch *ἑαυτούς* markieren" (v. Soden i. „Handkomm." ³III, 2 Abt., S. 207; vgl. Meyer-Kühl z. d. St.).

Lehrreiche Sachparallelen bieten sich dar in Gal. 6, 8 (*ὅτι ὁ σπείρων εἰς τὴν σάρκα ἐκ τῆς σαρκὸς θερίσει φθοράν* [= Vergänglichkeit, Verweslichkeit], *ὁ δὲ σπείρων εἰς τὸ πνεῦμα ἐκ τοῦ πνεύματος θερίσει ζωὴν αἰώνιον*) und Phil. 3, 19 (. . . *ὧν ὁ θεὸς ἡ κοιλία καὶ ἡ δόξα ἐν τῇ αἰσχύνῃ αὐτῶν, οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες*). Der Gedanke bei Jud. erhält von hier aus vorzügliche Beleuchtung.

b) 2 Petr. 2, 12: Die grammatische Konstruktion dürfte schon ein Blick auf den Vordruck als in den Grundzügen

---

1) Meyer-Kühl (S. 314) sieht in *φθείρεσθαι* in letzter Linie einen Ausdruck für das Endschicksal der *οὗτοι*. Das liegt aber weder in *φθείρεσθαι* (beachte das Tempus! vgl. Schott) noch in *ἀπώλοντο* ausgesprochen, vielmehr ist auch letzteres neben *ἐπορεύθησαν* und *ἐξεχύθησαν* zweifellos diesseitig aufzufassen (Prophetenstil wie Jak. 5, 3), während die jenseitige Beziehung in dem strafandrohenden *οὐαί* ausgedrückt sein kann. Die richtige Mitte hält B. Weiß ein (Texte u. Unters. VIII S. 225).

ziemlich klar erkennen lassen. Das Wesentliche daran ist der den ganzen V. erschöpfende doppelseitige Vergleich, der durch ὡς angekündigt und durch καί fort- bezw. zu Ende geführt wird. Die Komparationsglieder, als deren wichtigstes die geradezu aufdringliche Vorstellung φθορά durch die Partikel καί signalisiert wird, heben sich nach Streichung der (weil nur bei einem Vergleichsobjekt sich findenden) nicht deutungsfähigen Begriffe sichtlich aus der Fülle der Formen heraus: auf der einen Seite ἄλογα bezw. ἀγνοοῦσιν, auf der anderen (γεγενν. φ. εἰς) αλ. καὶ φθοράν bezw. ἐν τ. φθορᾷ αὐτῶν φθαρήσονται.

Schwierig ist nun, die grammatischen Beziehungen im einzelnen ausfindig zu machen, womit die Feststellung der Wortbedeutung unzertrennlich verbunden ist. Fast über jedes wichtigere Wort gehen die Meinungen der Erklärer auseinander; trotz der Richtigstellung der Konstruktion im allgemeinen und der Hervorhebung der entscheidenden Begriffe — oder vielleicht gerade deshalb — hält es schwer, die untergeordneten Satzglieder in ein befriedigendes Verhältnis zu diesen zu bringen. Der folgende Überblick, bei dem keineswegs Vollständigkeit angestrebt wird, veranschaulicht das am besten:

1) γεγεννημένα φυσικὰ εἰς ἅλ. κτλ. ist nach Stellung[1]), Beziehung und Sinn eigentümlich und umstritten. Schott schlägt vor, γεγενν. sowohl mit φυσ. als mit εἰς zu verbinden, wobei φ. gleichsam wie eine begründende Erläuterung des γεγ. εἰς ἅλ. κ. φθ. zwischeneingeschoben sei. Hofmann, Burger u. a. nehmen φυσικὰ asyndetisch[2]) neben γεγ. (= die geschaffen und von Natur da sind εἰς...), εἰς also von beiden abhängig. Allioli-Arndt, Keil (unklar), Kühl u. a.

1) φυσικὰ γεγεννημένα: KL al plu Oec. (vgl. Tischend. ed. VIII).

2) vgl. dagegen: Huther, Keil (Comm. ü. d. Briefe d. Petr. u. Jud. 1883), Spitta, Kühl.

faſſen φυσ. als prädikative Beſtimmung von γεγ. (geboren phyſiſch)[1]). Wieſinger, Hundhauſen, Loch-Reiſchl, Weiß (Texte u. Unterſ. VIII), v. Soden, Belſer betrachten γεγ. φυσικὰ εἰς κτλ. als zweites, adjektiviſches Attribut zu ζῶα (als rein ſinnliche, als Naturweſen geboren zu . . .).

2) Ebenſo zerſplittern ſich die Meinungen über das doppelte φθορά[2]) und infolgedeſſen auch über αὐτῶν. Die meiſten neueren Erklärer nehmen das Wort beidemal paſſiviſch, die einen beidemal phyſiſch, die anderen das zweite φθορά ethiſch[3]). Schott, Hofmann, Weiß, Burger ziehen beidemal die aktive Faſſung vor[4]). Ewald, Wilke-Grimm u. a. wechſeln: das 1. φθ. iſt paſſiviſch, das 2. aktiviſch. αὐτῶν bedeutet je nach der Deutung des φθ. bald die Libertiner (οὗτοι)[5]), bald die ζῶα (Schott: „in und mit dem Verderben der Tiere" [??]; Hundhauſen, Kühl, v. Soden: „in dem Verderben, wie es die Tiere ereilt), bald die δόξαι = ἄγγελοι (Spitta).

3) ἐν οἷς ἀγν. βλασφ. teilt das Schickſal von γεγ. φυσικά und φθορά. Der Ausdruck wird entweder aufgelöſt in ταῦτα, ἐν οἷς ἀγν., βλασφ.[6]) (Huther, Wieſinger, Weiß, Cremer u. a.) oder in ἐν τούτοις, ἃ ἀγν., βλ. ἐν iſt dabei entweder Hebräismus (Corn. a Lap., Eſtius, de Wette, Wieſinger, Biſping, Hundhauſen) oder Bezeichnung des Gebietes des βλ.

---

1) vgl. dagegen: Hofmann, Spitta.

2) vgl. Rom. 8, 21; 1 Kor. 15, 42. 50; Gal. 6, 8; Kol. 2, 22; 2 Petr. 1, 4; 2, 12 (bis); 19.

3) Hiernoym., Eſtius; de Wette, Steinſaß, Fronmüller, Keil, Allioli-Arndt, Loch-Reiſchl; vgl. Sap. 14, 12; 2 Petr. 1, 4; 2, 19.

4) vgl. dagegen Keil 252 f. (beachte beſ. καὶ φθαρήσονται!)

5) vgl. dagegen Spitta 177, Meyer-Kühl 427.

6) Dieſe Konſtruktion dürfte gegenüber der unbelegbaren βλ. ἐν jedenfalls den Vorzug verdienen (vgl. Sir. 5, 15; Fabric., cod. pseud-epigr. I, p. 717).

(Dietlein, Schott, v. Soden) oder abhängig gedacht von φθαρήσονται (Wolf, cur. IV² 122; Hofmann, Schriftbew. I 460, Hl. Schr. erkl. VII, 2, 66 f.; Spitta 176 ff. bzw. 178 ff.; Burger). Dasselbe Dunkel schwebt, worauf alles ankommt, über dem Inhalt von ἐν οἷς ἀγν. βλ.; manche denken an die sinnlichen Dinge, die Lüste und Genüsse des κόσμος, den Mißbrauch des Geschaffenen, andere wegen Jud. 8c—10a vgl. mit 2 Petr. 2, 10b—12 an die Lästerung der δόξαι.

So ist schließlich auch das tertium comparationis mehr oder weniger abweichend gedeutet worden; Schott legt den Ton auf ἄλογα ζῶα, die meisten mit Recht auf die Vorstellung des Verderbens[1]).

Was folgt nun aus dieser, selbst unvollständigen Statistik? Betrachtet man die Sprache von 1. Petr. und 2. Petr. 1 und 3, wo es zwar auch nicht an mehr oder weniger schwerfälligen, lang ausgesponnenen und verschlungenen Partien fehlt, so wird man doch freudig gestehen, daß der locus perplexus II, 2, 12 dort keine Analogie hat. Es ist eine unleugbare Tatsache, die nicht nur durch 2. Petr. 2, 12

1) Unmöglich kann das Verderben der Gottlosen in ihrer sittlichen Verderbtheit mit dem Geschick der Tiere verglichen werden noch kann die Lästerung dessen, was sie nicht kennen, den Vergleichungspunkt ausmachen (vgl. Spitta) noch das ewige Verderben der Libertinisten mit dem physischen der Tiere (vgl. Hofmann) noch, wie mir scheint, das physische Verderben beiderseits in der Näherbestimmtheit ἅλωσις καὶ φθορά (vgl. v. Soden). Mit unverkennbarer Absichtlichkeit ist jedenfalls φθορά als das eigentliche comparandum in den Vordergrund gestellt (beachte ὡς ... καὶ φθαρήσονται). Die Erfüllung des Vergleichs steht noch der Zukunft anheim, was aber den Apostel zu der bestimmten Versicherung der Erfüllung berechtigt, ist der präsentische Vergleichungspunkt ὡς ἄλογα ζῶα: ἐν οἷς ἀγνοοῦσιν [βλ. hat mit dem Vergleich selbst nichts zu tun]; wie die Gottlosen den Tieren gleichen in ihrer Unvernunft, so auch in ihrem Ende, nur daß dieses bei den Tieren das Natürliche, Naturgemäße ist, bei dem Menschen nicht.

nachdrücklich bestätigt wird, daß stilistisch eine empfindliche Kluft zwischen 1 Petr., 2 Petr. 1. 3 und 2 Petr. 2 besteht. Hätte Petrus ex propriis geschöpft, so wäre kaum denkbar, daß er seinen Gedanken diese umständliche und dunkle Fassung gegeben hätte; wenigstens im einen oder andern wäre sicher eine Änderung vor sich gegangen. Seine Vieldeutigkeit erklärt sich, wie Abschnitt IV noch erweisen wird, kaum anders, als daß er sich an die Vorlage des Jud. gebunden hat.

III. Der Gedankengang und -zusammenhang.

a) Jud 10 im Zusammenhang des Briefs.

1) Die Stellung des Verses im Briefganzen im allgemeinen.

In der „Bibl. Ztschr." 1904, S. 377—383 habe ich versucht, für die Irrlehrercharakteristik in Jud. einen sicheren, festen Plan aufzuzeigen. Die Grundlage bilden darnach V. 4. 14. 17; für uns kommt diesmal nur V. 4 in Betracht: *παρεισεδύησαν γάρ τινες ἄνθρ. (οἱ πάλαι προγεγραμμένοι εἰς τοῦτο τὸ κρίμα) ἀσεβεῖς, τὴν τ. θ. ἡ. χάριτα μετατιθέντες εἰς ἀσέλγειαν καὶ τὸν μόνον δεσπ. καὶ κύριον ἡ. I. Χρ. ἀρνούμενοι.* Bewiesen wird: 1) *πάλαι προγεγρ.* (vgl. V. 5—7) mit Bezug auf die *τινὲς ἄνθρ.*; (vgl. V. 8. 12); 2) *εἰς τοῦτο* (V. 4 b ausgesprochen: *τὴν τ. θ. ἡ. κτλ*; vgl. die Partizipien von V. 5. 7. 8 mit V. 4) *τὸ κρίμα* (vgl. die verb. fin. von V. 5—7. 10 b. 11. 13) [1]).

Im Rahmen dieser Argumentation steht Jud. 10, zunächst rein äußerlich betrachtet, fraglos in gleicher Li-

1) In C. Rösch's „Aufbau ..... des N. T.", Münster 1905, S. 131 f. kommt der Programmvers 4 nicht zu seiner vollen Geltung; es ist freilich schwierig, in wenigen Sätzen eine eindringende Inhaltsangabe des eigentümlichen Briefchens zu geben.

nie mit V. 8. 12. 16. 19 d. h. er gehört zu den antitypiſchen *οὗτοι*-Partien und bildet ein poſitives Stück der fortlaufenden Irrlehrercharakteriſtik. Veranlaßt iſt der V. noch durch die erſte Typengruppe V. 5 ff., freilich nur mittelbar; ſein Platz iſt erſt hinter der kleinen Digreſſion über Michaels Streit mit Satan um den Leichnam Moſis (V. 9). Da aber V. 9, das ganz ungezwungen zwiſchen das bibliſch-hiſtoriſche Doppelargument V. 5 ff. 11 ſich einſchiebende argumentum e contrario, auf deſſen Geſellſchaft V. 10 nach unſerer Analyſe des Briefs angewieſen iſt, durch V. 8 motiviert iſt, der ſich ſelbſt als ſummariſche Konſequenz aus V. 5—7 gibt, ſo reicht damit unſer V. 10 ſelbſt indirekt durch ſichtbare Zwiſchenſtufen bis V. 5 bzw. 4 hinauf.

Speziell die beiden charakteriſtiſchen Momente in V. 4^b ſind, wenn auch unbedeutend variiert, unſchwer wiederzuerkennen. Man erhält die Gleichungen: a) *ὅσα . . . βλ.* 10^a = *κυρ. ἀτεθ. δόξ. βλ.* 8^b = *τὸν μ. δ. κ. κύρ . . . ἀρν.* 4^b; beachte die deutliche und verdeutlichende Rückbeziehung des *κυριότητα* auf *κύριον* 4, die bei Petrus fehlt (vgl. 2, 10 mit 2, 1)! b) *ὅσα φυσικῶς κτλ* 10^b = *σάρκα μιαίν.* 8^a = *τ. τ. θ. . . . ἀσέλγειαν* 4^a; 8^a knüpft vorzüglich an 7^b an (*ἀπελθ. ὀπίσω σαρκὸς ἕτ.*: *ὁμοίως μ. κ. οὗτοι σάρκα μὲν μ.*), was wiederum bei Petrus ohne Analogie! Springt nicht ſchon hier die Originalität Judä in die Augen?

Einen beſonderen Rückhalt hat Jud. 10 an Jud. 8. Doch ſchreitet V. 10 darin über ſeinen Vorgänger hinaus, daß er verallgemeinert und in dem offenbar nicht ohne Akzent an das Satzende gerückten *φθείρονται* die Idee des (zeitgeſchichtlichen) Gottesgerichtes konkrete Geſtalt gewinnen läßt. *φθείρονται* iſt gut vorbereitet durch *ὁμοίως μέντοι*, das die Folgerung aus *ἀπώλεσεν* V. 5, *εἰς κρίσιν μεγ. ἡμ. . . . ὑπὸ ζόφον τετήρηκεν* V. 6 und dem drohenden *πρόκεινται*

δεῖγμα κτλ. V. 7. ist[1]). V. 11 — οὐαί an der Spitze des V. ist ein unmittelbarer Ausfluß aus φθείρονται[2]) — führt diese Konsequenz weiter; der Apostel sieht in seinem furchtbaren dreifachen „Wehe" das Gericht prophetischen Blicks bereits perfekt, (beachte das letzte der klimaktisch sich ablösenden Verben [ἀπώλοντο], das den Weheruf kraftvoll schließt; vgl. Ewald, Hofmann z. d. St.), V. 13c. 14 f. wird sie nach der jenseitigen Richtung hin zum Abschluß gebracht. Also auch hinsichtlich dieser Vorstellung ist alles in bester Ordnung.

2) Jud. 10 und seine nächste Umgebung.

Das Verhältnis von Jud. 10 zu Jud. 9 ist kaum angreifbar. Dem in 8c[3]) gegen die Antinomisten erhobenen

---

1) Gheorghiu (Br. d. Jud., Czernowitz 1901, S. 58) spricht mit Hofm., Spitta, Kühl, Burger unter Berufung auf Kühner, Gramm. II S. 694 dem μέντοι den gegensätzlichen Charakter ab und einen bloß bekräftigenden zu (vgl. jedoch Blaß, Gramm.[2] S. 275). Man schaut dabei zu sehr auf ὁμοίως und zu wenig auf καὶ οὗτοι; ὁμοίως gehört enge mit μέντοι zusammen und verstärkt dasselbe (nicht umgekehrt), während die für μέντοι selbst geforderte Verneinung sich nach dem ganzen Zusammenhang (V. 5 ff.) zwischen den Zeilen lesen läßt.

2) vgl. Keil 315: „der Weheruf unterbricht nicht die Schilderung jener Gottlosen, sondern schließt sich einfach an φθείρονται an als weitere Ausführung des Verderbens, dem sie verfallen sind".

3) Spittas Scharfsinn läßt eine ganze Reihe von Bedenken gegen Jud. 8 aufmarschieren (S. 237 f.), die wir nicht ignorieren dürfen: 1) Man erwarte, daß den Libertinern die göttliche Strafe angekündigt werde, um so mehr, als τοῦτο τὸ κρ. V. 4 nicht auf die Gerichtsakte V. 5—7 hinweise. — „Bei Jud. ist κρ. soviel wie Schuldurteil, bei Petr. dagegen Strafurteil", sagt Sp. selbst S. 384. Die Verschuldung aber wird sowohl V. 5—7 (vgl. nachher 2) als V. 8 auseinandergesetzt (vgl. Bibl. Ztschr. a. a. O. S. 383—391). 2) Aus dem „Zusammenhang" sei nicht ersichtlich, warum V. 5—7 neben der Sünde (vgl. 1) auch des Gerichtes der Typen gedacht werde. — Ist das ein Wunder, nachdem Sp. den „Zusammenhang" zwischen V. 5 ff. u. 4 mit Gewalt zerrissen hat? So weiß man allerdings gar nichts über Dasein,

dritten Vorwurf (*δόξας βλ.*) schließt sich unmittelbar als illustratio e contrario V. 9 an; er soll die Ungeheuerlichkeit der V. 8c ausgesprochenen Anklage grell beleuchten, der maßlosen Tollkühnheit nichtiger Spötter die demütige Mäßigung des obersten Himmelsfürsten gegenüberstellen. Die ursprüngliche Unterordnung von V. 9 unter V. 8c (vgl. 2 Petr. 2, 10b. 11) ist, weil die Digression etwas zu breit geraten war, dem selbständigen Charakter von V. 9 gewichen, den der V. unter der Hand des Briefstellers annahm; war V. 9 ursprünglich als Einschub gedacht zur Illustration von 8c, so dreht sich jetzt bei 10 das Verhältnis um; V. 9 ist das eigentliche Bild, der negative Typus, wozu sich V. 10, das positive Gegenbild, wie von selbst einstellt. Die umgekehrte Reihenfolge der Glieder in V. 8 und 10[1]) ist die kräftigste Bestätigung dieses psychologisch einleuchtenden Prozesses. (Vgl. Ewald, Sieben Sendschr. 1870, S. 90). Über den Zusammenhang zwischen Jud. 10a und 9 speziell wäre noch zu bemerken: Jud. 9 kon-

Wahl und Charakter der Beispiele zu sagen. 3) Man vermute, V. 8 entspräche wenigstens den drei Arten der in V. 5—7 beschriebenen Sünden. — So darf man die Sache nicht urgieren. Von einer Verteilung der drei Aussagen in 8 auf V. 5. 6. 7 kann keine Rede sein (vgl. V. 11!). Die Hauptsache bleibt, daß der Zusammenhang im allgemeinen konstatierbar ist (vgl. 8a: 7. 6, 8b: 5, 8c: 7 und dazu Spitta selbst S. 340 u. 341), worüber *ὁμοίως μέντοι καὶ οὗτοι* (vgl. dazu Spitta 337) keinen Zweifel läßt. Alle drei Bedenken sind demnach unbegründet.

Völlig verfehlt ist es, V. 8 allein mit V. 7 in Beziehung zu setzen: es ist vielmehr ganz und gar unwahrscheinlich, daß V. 5 u. 6 als die eigentlichen Beispiele (Spitta 239 nach Bleek[3] 671) von V. 8 isoliert blieben, während der bloß mehr zur Erläuterung des zweiten Beispiels (V. 6) dienende V. 7 die eigentliche Parallele abgäbe.

1) Vgl. V. 8: *ὁμοίως μέντοι καὶ οὗτοι .. σάρκα μὲν μιαίνουσιν. κυριότητα δὲ ἀθετοῦσιν, δόξας δὲ βλασφημοῦσιν;* V. 9: *κρίσις βλασφημίας;* V. 10: *οὗτοι δὲ ὅσα μὲν οὐκ οἴδ. βλασφημοῦσιν, ὅσα δε φυσικῶς ... ἐν τούτοις φθείρονται.*

traſtiert mit Jud. 8° um ſo ſchärfer, als objektiv (ſonſt könnte M. auch nicht ſagen: *ἐπιτιμήσαι σοι κύριος*) und ſubjektiv (*ἀρχάγγελος* und *τῷ διαβόλῳ*) die *κρίσις βλασφ.* Michaels nicht ungerecht und unbegründet geweſen wäre; aber trotzdem: *οὐκ ἐτόλμησε.* Damit wird in wenig liebenswürdiger Weiſe das Verhalten der Antinomiſten konfrontiert: *οὗτοι δὲ* (vielleicht mit verächtlichem Beigeſchmack, Ggſ: *ἀρχάγγ.*) *ὅσα μὲν οὐκ οἴδασιν βλ.* Dieſe Worte enthalten, wie auch v. Soden (Hdkomm.[3] III 2, 203) gut herausgefühlt hat, eine Spitze gegen die Irrlehrer; im Lichte von Jud. 19 und Offb. 2, 24 kann der Sinn der Stelle nicht fraglich bleiben: die Irrlehrer wiſſen nicht, was ſie zu wiſſen vorgeben, ſie läſtern was ſie nicht kennen, weil ſie es nicht kennen und obgleich ſie es nicht kennen; die letztere, adverſative Beziehung möchte überwiegen: welche Verwegenheit alſo! Dieſe Erweiterung der Bedeutung von 10ᵃ über die grammatiſche d. h. neutrale Funktion des Objekts hinaus legt ſich um ſo mehr nahe, als der Relativſatz rhetoriſch an der Spitze ſteht.

Was Spitta gegen den klaren logiſchen Zuſammenhang zwiſchen V. 10 und 9 vorbringt, iſt untergeordneter Natur und unſtichhaltig. Er beanſtandet (S. 351) vor allem *φθείρονται*; allein, wenn immerhin *φθ.* (Geſchick der Irrlehrer) ſeinem Korrelat *βλασφημεῖν* (Sünde) auf den erſten Blick nicht recht entſprechen will, ſo hängt zunächſt einmal dieſer Parallelismus (zwiſchen *φθ.* und *βλ.*) mit dem Hauptgedanken nicht zuſammen, der Schwerpunkt der Vergleichung ruht vielmehr auf V. 10ᵃ und auf ihm allein. Es iſt nur zur Hälfte richtig, daß das *ὅσα μὲν κτλ.* einen Gegenſatz mit dem Folg. mache und nicht in die Vergleichung mit dem eingehe, was Michael tat (de Wette, Exeg. Hdb. 1847, III 1 S. 69); denn, wenn auch die beiden Relativſätze (*ὅσα μὲν — ὅσα δὲ*) ſich zunächſt nur unter ſich gegenſätzlich verhalten (alſo

βλασφ. zu *φθ.*), so ist doch nicht zu übersehen, daß durch das erste *δέ* in dem energischen *οὗτοι δέ* der ganze V. 10 und nun allerdings sachlich zunächst 10ᵃ und da wieder *βλασφημεῖν* in einen scharfen Gegensatz zu V. 9 tritt, so daß durch V. 10ᵃ allein in vollkommenster Weise der durch *οὗτοι* angekündigten Beziehung zu V. 9 Genüge geschieht (vgl. ob. S. 551 f.). Zweitens: durch Antizipation des regelrechten Korrelats zu *βλασφ.* in dem Relativsatz selbst (*ὅσα δὲ φυσικῶς . . . ἐπίστανται*) und vor allem durch das prägnante, die Sünde malende *ἐν τούτοις* ist hinreichend dafür gesorgt, daß der Sprung über die (ausdrückliche) Versündigung hinweg zu ihren Folgen kaum gefühlt wird oder doch die Brücke zwischen *βλ.* und *φθ.* in deutlich sichtbaren Umrissen erkennen läßt. Eine „Inkorrektheit" liegt also absolut nicht vor, höchstens eine Art Brachylogie. Gut Hofmann (a. a. O. S. 177): *φθ.* „schließt in sich, daß sie der sinnenfälligen Dinge . . . nur so (gebrauchen) wie die vernunftlosen Tiere: eine Versündigung, statt deren der Apostel gleich das Verderben nennt, in welchem sie ihre Strafe findet." (Ähnlich Wandel a. a. O. S. 48.)

b) 2 Petr. 2, 12 im Zusammenhang des Briefs.

Die Sachlage bei 2 Petr. 2, 12 ist derart, daß zunächst auf die Entwicklung der Stellung des Briefs im Briefganzen verzichtet werden muß; es will nicht gelingen, eine ähnlich scharf hervortretende Disposition in dem Brief oder wenigstens im 2. Kap. zu entdecken, wie dies bei Jud. möglich war. Vergleicht man Jud. und 2 Petr. 2 mit einander hinsichtlich des Gedankengangs, so ist das Resultat wiederholter und eingehender Prüfung: Jud. ist eine in sich geschlossene Komposition mit straffster Struktur; die einzelnen Sätze greifen fast wie die Räder eines Uhrwerks in einander ein; die

Darstellung bei Petrus ist unruhig, unebenmäßig, stellenweise fast übersättigt; die Sätze sind mehr äußerlich aneinandergereiht als innerlich, logisch unter sich verbunden; es fehlt nicht wie an formellen, so an sachlichen Wiederholungen, kurz, neben Jud. macht 2 Petr. 2 entschieden den Eindruck einer im einzelnen und einzelsten fester, sicherer eigenen Gesichtspunkte ermangelnden Reproduktion.

Hinsichtlich unserer Stelle kann nur gesagt werden, daß 2, 12 durch *οὗτοι δέ* sich in Gegensatz zu 2, 11 setzen will, daß 2, 11 enge mit 2, 10^{b} zusammengehört und daß 2, 10^{a} auf 2, 1—3. 4 zurückgreift. Mit dem Folgenden aber ließe sich der Zusammenhang dadurch herstellen, daß man 2, 13 f. als weitere Ausführung etwa von *ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν* faßte.

Wir sagten mit Absicht, 2, 12 wolle durch *οὗτοι δέ* mit 2, 11 in ein adversatives Verhältnis treten, denn die Erklärer sind darüber einig, daß die Einschränkung sehr wohl am Platze ist. Hundhausen (a. a. O. S. 325) findet zwar in V. 12 sogar einen „schneidenden" Gegensatz zu V. 10. 11: „sie, die über die gesamte Geisterwelt sich erheben . . ., sind . . . herabgesunken auf die Stufe der Tiere!"; indes das heißt man das Nebensächliche zur Hauptsache machen! Ähnlich drückt sich Keil (a. a. O. S. 251): „der Vermessenheit, mit welcher die Irrlehrer alle Hoheit mißachten [Judas würde also bloß auf *τολμηταὶ αὐθάδεις* und *οὐ τρέμουσιν* zurückgreifen?!], stellt der Apostel das Verderben, dem sie erliegen werden, gegenüber, und zwar so, daß er sie im Gegensatz gegen jene Majestäten, die sie lästern, mit unvernünftigen Tieren vergleicht, deren Geschick sie teilen werden." Bisping (Exeg. Hdb. 1871 VIII S. 247), der *ἐν οἷς ἀγν. βλ.* nicht wie Hundh. adversativ, sondern kausal als Ursache des *φθαρήσονται* versteht, meint zwar richtig, *οὗτοι δὲ* stehe im Gegensatz zu *ἄγγελοι*, allein im Folgenden ignoriert

er dieſe beiden Anfangsworte des V. 12 ganz und ſpricht nur vom Vergleich mit den ἄλογα ζ. Andere Erklärer tragen gut vor, was man nach V. 11 erwarten ſollte, können ſich aber mit dem Texte ſelbſt nicht recht abfinden. So urgiert Ullmann (a. a. O. S. 77 f.) die Worte ἐν οἷς ἀγν. βλ. bis zum Äußerſten, wenn er ſchreibt: „Deſſen ungeachtet fahren dieſe Menſchen, gleich unvernünftigen Tieren zum Verderben beſtimmt, in ihrem Unverſtande fort, jene ihnen unbekannten Mächte zu läſtern.“ Ähnlich auch Schott (zweiter Br. d. Petr. und Br. d. Judas 1863 S. 100 f.) u. a. Andere wie v. Soden gehen über die Schwierigkeit ſtillſchweigend hinweg. Es bleibt tatſächlich nichts anderes übrig als das Bekenntnis, das ſelbſt ein Vertreter der Priorität Petri ſich nicht abzulegen ſcheute: „es folgt nicht, wie man erwartet, eine Beſchreibung, wie anders als die Engel jene τολμηταί ſich zu den böſen Geiſtern ſtellen, ſondern der Hauptſatz φθαρήσονται gibt ihr Geſchick an; ihr βλασφημεῖν wird nur im Nebenſatz ἐν οἷς ... βλασφημ. erwähnt und hat dort eine andere [?] Beziehung [nämlich: Mißbrauch geſchaffener Dinge — ?]“; Burger a. a. O. S. 191. Ein ähnliches Zugeſtändnis hatte ſchon Hofmann (a. a. O. S. 68) fingiert, um es ſofort, freilich mit ungenügender Begründung, wieder zurückzunehmen. Hofm. anerkennt auf der einen Seite, daß V. 12 von dem Geſchicke der Läſterer handle, während er doch mit δέ dem vorhergegangenen V. 11 gegenübergeſtellt werde, in welchem von etwas die Rede ſei, was Engel nicht tun; trotzdem, meint er anderſeits, ſei mit Recht nichts davon zu leſen, daß die Läſterer nun das tun, was die Engel nicht tun, denn das ſei nach ὅπου ... V. 11 überflüſſig [1]). Das genügt vorläufig; mehr S. 575, 2 ff.!

1) Hofmann (a. a. O. 63 f.) fußt auf der Vorausſetzung, daß δόξαι = „arge Geiſtweſen“; aber auch ſo iſt ſeine Erklärung des βλασφ. noch recht gezwungen (vgl. überhaupt Huther, Keil, Spitta 177 f.).

IV. Die Wahl des Einzelausdrucks.

οὗτοι δέ.

1. οὗτοι δέ, womit Jud. 10 eingeleitet wird, ist ein Lieblingspronomen des Apostels; stets deutlich auf das konkrete παρεισέδυσαν γάρ τινες ἄνθρωποι V. 4 zurückweisend ist es fast der feststehende Terminus für die im Brief zu bekämpfenden ἀσεβεῖς (vgl. Jud. [7]. 8. 10. 12. 14. 16. 19!). Er findet sich: 1) an Parallelen beiderseits (vgl. nachher 2), 2) an Parallelen einseitig bei Jud. allein ([7] 8), 3) an Nicht-Parallelen (14. 16. 19) — ein Moment, das vollste Beachtung verdient.

Das Charakteristische des Gebrauchs ist, daß mit οὗτοι immer die Anwendung eines Typus auf die Erscheinungen der Gegenwart gemacht wird (vgl. Meyer-Kühl S. 337. 347; Bibl. Zeitschr. 1904 S. 379 f.). So auch Jud. 10, nur daß der Typus (V. 9) diesmal ein konträrer und die Anwendung inhaltlich keine wesentliche neue, sondern nur eine Modifikation von V. 8 ist. Der Übergang von V. 9 zu V. 10 erklärt sich demnach wirklich „als Produkt der Eigentümlichkeit des Schriftstellers". (Spitta 407; vgl. Meyer-Kühl 433).

2. Ganz anders bei Petrus! Wie bestimmte Hinweise auf die Irrlehrer überhaupt auffallend selten sind, so ist auch das unaufhörlich wiederkehrende οὗτοι des Jud. hier fast ganz fremd. 2, 12 tritt es denkwürdiger Weise zum ersten Mal auf, um sich nur noch einmal zu wiederholen — aber nicht etwa an einer nichtparallelen oder an einer zwar parallelen, aber bei Jud. οὗτοι-losen Stelle, sondern wiederum an demselben Einschnitt wie dort: 2 Petr. 2, 17 = Jud. 12ᵃ! Von einer sichtbaren Rückbeziehung (wie bei Jud.), etwa auf 2, 1, kann wegen 2, 4—10ᵇ nicht die Rede sein; das

Nächstliegendste ist, an die mit 2, 11. 12 inniger verknüpften *τολμηταὶ αὐθάδεις* zu denken.

Den konstanten Gebrauch des *οὗτοι* als Einführungsformel der applicatio finden wir bei Petrus nicht. Tatsächlich folgen sich die beiden einzigen petrinischen *οὗτοι* unmittelbar: an das erste schließt sich die Expektoration 2, 12—16 an, das zweite macht der partizipienreichen Periode 2, 12 ff. ein Ende und leitet 2, 17—22 ein. 2, 12 geht zwar der Typus der nicht lästernden Engel vorher, aber es wird (auffallend genug!) bloß der äußere Gegensatz der Subjekte markiert, während der innere Gegensatz und die daraus entspringende applicatio nur erwartet, aber nicht ausgeführt wird. Bleek-Mangold (Einl.[4] S. 754, 3) findet daher *οὗτοι δέ* 2 Petr. 2, 12 mit Recht „sehr wenig passend". 2, 17 hat der Anschluß mit *οὗτοι* nach der eingeschalteten Szene von der Eselin Bileams geradezu etwas Befremdendes. Der unverwischbare Gesamteindruck hieraus ist: Während *οὗτοι* Jud. 10 bezüglich seiner Originalität nach jeder Richtung hin unangreifbar ist, sind die petrinischen *οὗτοι* nach Vorkommen und Motivierung „mehr oder weniger willkürlich" (Spitta S. 407). Da die Abhängigkeit selbst keine Frage ist, kann sie nur auf Seiten des Petrus liegen!

Der Fall steht nicht vereinzelt da; ich möchte nur noch an die Anrede *ἀγαπητοί* und die *ὑμεῖς*-Formen erinnern.

Im kleinen Jud. treffen wir das innige *ἀγ.* nicht weniger als dreimal. Zuerst V. 3, gewissermaßen als Fortsetzung von *ἠγαπημένοις* V. 1 und *ἀγάπῃ* V. 2, dann V. 17 u. 20, beidemal die Eindringlichkeit der Ermahnung und die wirkungsvolle Gegenüberstellung der *ὑμεῖς* und *οὗτοι* steigernd, V. 17 außerdem Übergang von den Verführern zu den Lesern überhaupt, V. 20. 21 Nachklang aus V. 1—3 (beachte die Vorstellungen *ἀγάπη*, *ἀγαπητοί*, *ἔλεος*): die Motivierung könnte wahrlich nicht besser sein! — In 2 Petr. ist schon sehr auffällig, daß in den großen Kap. 1 u. 2 *ἀγ.* überhaupt nicht, sondern nur Kap. 3

gebraucht wird, hier aber in rascher Folge viermal hintereinander (1. 8. 14. 18) und zwar nicht früher und nicht später, als wo auch in der Judasparallele (17 f. = 2 Petr. 3, 2 f.) der Ausdruck sich (zum ersten Mal) der Beachtung aufdrängt. Nimmt man noch dazu, daß die einzige, nichtparallele Anrede *ἀδελφοί* ist (1, 10), so bleibt nichts anderes übrig als der Schluß von vorhin.

Bei den *ὑμεῖς*-Formen ist die Proportion zwar eine fast haarscharf genaue, nur daß in 1 Petr. die persönliche Färbung noch stärker ist. Sehr merkwürdig aber ist, daß während bei Jud. die Beziehung auf die Leser nirgends unterbrochen ist (*οὗτοι*-Partien! V. 2. 3. 5. 12. 17 f. 20—24) bei Petrus auf Kap. 1 im ganzen 8, auf Kap. 3 sogar 11, auf Kap. 2 dagegen nur 3 *ὑμεῖς*-Formen kommen, wobei wieder äußerst beachtenswert ist, daß die petrinischen *ὑμεῖς* (2, 1—3. 13) ihre genau entsprechenden Parallelen bei Jud. (4. 12) haben und daß auch in dem parallelen Zwischenabschnitt Jud. kein weiteres *ὑμεῖς* hat. Am frappantesten ist das Zusammentreffen in *ἐν τ. ἀγ. ὑμῶν σπιλ. συνευωχ.* vgl. mit *ἐντρ. ἐν τ. ἀπ.*[1]) *αὐτῶν συνευωχ. ὑμῖν.* Bei Petrus steht dieses *ὑμῖν* wirklich ganz „kahl" (Schott 275); die Darstellung ist gegenüber Jud. ins Doppelte gewachsen, nach vor- und rückwärts öffnen sich große *ὑμεῖς*-lose Flächen, die an Umfang sämtlichen Parallelen des Jud. in 2 Petr. 1—3 überhaupt gleichkommen und dem tonlosen *ὑμῖν* nicht den geringsten Rückhalt geben. Die nächste Beziehung auf die Leser treffen wir erst wieder da, wo auch Jud. das nächste *ὑμεῖς* nach V. 12 hat, nämlich V. 17 f. = 2 Petr. 3, 1. 2. Spitta (S. 192 f.) hilft sich mit einer Glosse aus Jud.; wer nicht mit ihm in die Irre gehen will — textkritische Gründe fehlen gänzlich — muß zugestehen, daß *συνευωχ. ὑμ.* schon ursprünglich aus Jud. in 2 Petr. hereingekommen ist.

Bei der in solchen Kleinigkeiten anzunehmenden Absichtslosigkeit des Benutzers verbürgen gerade diese ihn verratenden Beobachtungen ein objektives, zuverlässiges und beachtenswertes Urteil.

βλασφημεῖν.

Ist die Vermutung sicher, daß die dreimalige Wahl desselben Wortes in drei Sätzen hintereinander nicht zufällig,

1) Für *ἀγάπαις* ist das fast ganz gleichlautende *ἀπάταις* eingesetzt; die Entscheidung fällt nicht schwer, besonders wenn man *ἐν ταῖς ἀπάταις αὐτῶν συνευωχ. ὑμῖν* beachtet.

sondern nur (z. B. rhetorisch, vgl. Jud. 15) beabsichtigt oder sonstwie veranlaßt sein kann, so kann auch die dreimalige Wiederkehr des Begriffs *βλ.* in drei parallelen Versen in Jud. (8. 9. 10) und 2. Petr. (2, 10. 11. 12) nicht auf das Konto eines blinden Zufalls gesetzt werden. Die Frage ist nur, wer sein Eigentumsrecht auf das Wort am nachdrücklichsten geltend machen kann.

1. Vergegenwärtigt man sich kurz das über den inneren Zusammenhang des Abschnitts Jud. 8c—10a Gesagte[1]), so erkennt man wieder in *βλ.* den inmitten der wechselnden Situation unverändert feststehenden Ruhepunkt, den charakteristischen Zentralbegriff, um den sich der doppelte Gegensatz 9 : 8 und 10a : 9 als um seinen Mittel- und Ausgangspunkt gruppiert. Die dreifache Koordination in V. 8 (*μὲν-δὲ-δὲ*), die den V. als Einheit empfinden läßt, mochte die Wiederholung des Begriffs *βλ.* in V. 9 geradezu notwendig machen, um die Beziehung von V. 9 speziell auf 8c einzuschränken (vgl. 2 Petr. 2, 10 f.). Die Pointe wird dadurch erhöht, daß *βλ.* als materieller Träger der Hauptvorstellung auch gewissermaßen formell gekennzeichnet ist: es hat seine Stelle nur im Hauptsatz und zwar als dessen Prädikat, ist immer durch akzentuierte Wortstellung ausgezeichnet (vgl. bes. die Sperrung *κρίσιν ἐπενεγκεῖν βλ.*), vor allem unnötigen, überflüssigen, verdunkelnden Beiwerk frei. Spuren irgendwelcher Abhängigkeit kann man nirgends entdecken.

2. Bei 2 Petr. 2, 10—12 fällt dem vergleichenden Auge schon rein äußerlich oder formell auf, daß die zwar auch dreimal uns entgegentretende Vorstellung *βλ.* sich nicht so scharf ab- und heraushebt, als Hauptbegriff nicht so ohne weiteres sicht- und hörbar wird wie im Jud. Die Schuld daran trägt, daß der petrinische Ausdruck mit andern, untergeordneten Begriffen verknüpft und vermischt (vgl. *οὐ τρέμουσιν βλ.*, *ἐν οἷς*

1) Vgl. oben S. 558. 559, 2 ff.

ἀγνοοῦσιν βλ.) und seiner nachdrucksvollen Betonung (im Vergl. zu Jud.) zu einem guten Teil verlustig gegangen ist; das zeigt sich deutlich schon 2, 11 (. . . *κατ᾽ αὐτῶν παρὰ κυρίῳ βλ. κρίσιν* gegen die Sperrung bei Jud.: *κρίσιν ἐπεν. βλ.*), am unwidersprechlichsten aber 2, 12, wo der fast tonlose nebensätzliche Einschub *ἐν οἷς ἀγν. βλ.* von seiner wuchtigen, pleonastischen Umgebung fast erdrückt wird. Und selbst hier ist nicht *βλ.*, sondern *ἀγν.* der Hauptbegriff, dem sich *βλ.* partizipial unterordnet. Zu alledem trifft noch der Weiß'sche Kanon (St. und Kr. 1866, S. 263) zu, indem *βλ.* sich an den nichtparallelen Stellen 2, 2 und 1 Petr. 4, 4 in anderer Bedeutung findet als 2, 10—12 = Jud 8—10.

Man könnte schon hier sein Urteil abschließen, aber das sprechendste Argument steht noch aus: wie verhält es sich mit der Motivierung des dritten *βλ.*? Es liegt auf der Hand, daß 2 Petr. 2, 12 alles auf den Begriff *φθορά, φθείρεσθαι* ankommt; wie die unmittelbar sich anschließende plastische und drastische Ausmalung 2, 13 f. außer Zweifel stellt (vgl. *τρυφή, σπίλοι καὶ μῶμοι, συνευωχούμενοι, μοιχαλίς*; auch *ἁμαρτία, δελεάζοντες* werden dahin gedeutet), ist der Untergrund des Ganzen ein spezifisch und prägnant ethischer. Der Hauptgedanke von 2 Petr. 2, 12 wäre also parallel Jud. 10ᵇ (8ᵇ): *ὅσα δὲ φυσικῶς* (*ὡς τὰ ἄλογα ζῶα*) *ἐπίστανται, ἐν τούτοις φθείρονται.* Tatsächlich entspricht dem *ἐν τούτοις φθ.* das petrinische *ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν καὶ φθ.*, aber statt *ὅσα φυσικῶς . . . ἐπίστανται* lesen wir das scheinbare Gegenteil: *ἐν οἷς ἀγνοοῦσιν βλασφ.*, was mit dem *ὅσα . . .* (=*δόξας*) *οὐκ οἴδασιν βλασφ.* des Jud. identisch ist. Hier ist *οὐκ οἴδασιν* nicht nur das Prius in der schriftstellerischen Idee, sondern es ist gewissermaßen auch noch durch das positive, von ihm hervorgerufene *ἐπίστανται* gedeckt, während umgekehrt dessen mit 2 Petr. 2, 12 paralleler

Gedanke dadurch ſelber wieder vortrefflich motiviert iſt. Bei Petr. tritt *ἀγνοοῦσιν* in ſeiner untergeordneten Stellung ganz unvermittelt und iſoliert auf; von dem Gegenſatz zu *ἐπίστανται* iſt keine Spur, was wohl auch mit Schuld daran iſt, daß ſich das Objekt nicht ſo ſchnell und unzweideutig beſtimmen läßt wie bei Jud. [1]). Nach dem inneren, logiſchen Zuſammenhang iſt das ganze Sätzchen *ἐν οἷς ἀγν. βλ.* ſo wenig bedingt, daß ſein Fehlen gar nicht vermißt würde; ja, ſieht man auf 2, 13 f., ſo wird man des Eindrucks nicht los, daß der Hinweis auf die Läſterung der *δόξαι* überhaupt keine Rolle im petriniſchen Milieu ſpielen kann. Die einzig mögliche Erklärung iſt, daß *ἐν οἷς ἀγν. βλ.* als (rein) äußerliches Bindeglied den Zuſammenhang zwiſchen 2, 12 und 2, 11 aufrecht erhalten ſoll; aber ſelbſt ſo verliert es das Unnatürliche, das ihm anhaftet, nicht ganz, denn 1. würde man eher *ἐν οἷς βλασφημοῦσιν ἀγνοοῦντες* als umgekehrt erwarten und 2. ſollte das Sätzchen möglichſt nahe zu *οὗτοι δέ* gerückt werden. (Vgl. unten S. 576 f., beſ. 577.)

Stellt man ſich zum Schluß wiederum die Disjunktiv-Frage: Wo iſt Berechnung bei der Wahl des Ausdrucks und wo nicht, wo iſt die beſſere Motivierung und wo fügt ſich der Ausdruck nur gezwungen in den Zuſammenhang ein, wo iſt die Exiſtenz des Gedankens und ſein Inhalt begreiflich und wo iſt beides mehr oder weniger dunkel, ſo muß man nach dem ganzen Befund auch hier dem Jud. die Palme zuerkennen: nur er vermag das Rätſel in 2 Petr. 2, 12 zu löſen [2]).

---

1) Der beſte Beweis dafür iſt Überſetzung der Vulg.: sectas non metuunt introducere (ſo auch Beda, Hugo a S. Caro, Nik. Lyr., Dionyſ. Carth., de Saci, Calmet; vgl. Hundhauſen z. d. St.).

2) Im Jud. 10 fand Petr. die Vorlage für ſein *ἀγνοοῦσιν*; der Gedanke, der bei Jud. ja im Vordergrund ſtand, konnte auch ihm nicht unwichtig erſcheinen. Verbindet er wie Jud. mit dem Neutrum denſelben Sinn (*δόξαι*?), ſo iſt der Sinn bei Jud. durch 10 b geſichert, bei Petr. nicht. Jud. ſchreibt *οὐκ οἴδασιν*, Petr. ändert es in

Was sich hier beobachten läßt, ist das auch sonst zu Tage tretende lexikalisch-ökonomische Prinzip des hl. Petrus; man vergleiche zu unserer Stelle (2 Petr. 2, 12: Jud. 10) nur den Vordruck und zu 2 Petr. 2, 13: Jud. 12 vgl. S. 567; außerdem sei zur Illustration noch folgende kleine Auslese beigefügt.

2 Petr.	Jud.
1) 2, 10. *μάλιστα δὲ τοὺς ὀπίσω σαρκὸς ἐν ἐπιθυμίᾳ μιασμοῦ πορευομένους.*	7. 8. *ἀπελθοῦσαι ὀπίσω σαρκὸς ἑτέρας ... σάρκα μὲν μιαίνουσιν ..*
2) 2, 10b. 11. *τολμηταὶ αὐθάδεις, δόξας οὐ τρέμουσιν βλασφ., ὅπου ἄγγελοι ... οὐ φέρουσιν κατ' αὐτῶν παρὰ κυρίῳ βλάσφημον κρίσιν.*	8. 9. *δόξας δὲ βλασφ., ὁ δὲ Μ... οὐκ ἐτόλμησεν*[1] *κρίσιν ἐπενεγκεῖν βλασφ., ἀλλὰ ... κύριος ...*
3) 2, 14. 15. *κατάρας τέκνα ... ἐπλανήθησαν, ἐξακολουθήσαντες τῇ ὁδῷ τ. Β. τ. Β. ὃς μισθὸν ἀδ. ἠγ.*	11. *οὐαὶ αὐτοῖς, ὅτι τῇ ὁδῷ τ. Κ. ἐπορεύθησαν, καὶ τῇ πλάνῃ τ. Β. μισθοῦ ἐξεχ.*
4) 3, 1. 2. *ταύτην ἤδη, ἀγαπητοί, ... μνησθῆναι τῶν προειρημένων ῥημάτων ὑπὸ τ. ἁγ. προφ. καὶ τ. τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντ. τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος.*	17. *ὑμεῖς δέ, ἀγαπητοί, μνήσθητε τῶν ῥημάτων τῶν προειρημένων ὑπὸ τῶν ἀποστόλων τοῦ κυρίου ἡμ. Ι. Χρ. ὅτι ἔλεγον ὑμῖν.*

Der Einfluß des Jud. auf 2 Petr. ist hier handgreiflich; das Gegenteil würde eine ganz phänomenale schriftstellerische Kunstfertigkeit auf Seiten des Jud. voraussetzen; damit würde sich aber die lexikalische Abhängigkeit von 2 Petr. erst recht nicht vertragen d. h. ohne Widerspruch löst sich diese Erscheinung nur, wenn Jud. Original ist.

ἀγνοοῦσιν; bei Jud. hat die scharfe, ausdrückliche Negation ihren guten Sinn, bei Petr. ist die Form der Negation gleichgültig (der Gegensatz *ἐπίστανται* fehlt ja!) und konnte ohne Schaden die abgeschwächte gewählt werden.

1) Man beobachte wohl, daß *οὐκ ἐτόλμησεν* bei Jud. vorzüglich durch *Μιχαὴλ ὁ ἀρχάγγελος* motiviert ist, während es bei Petr. eine nach *κυριότητος* (= Christus) *καταφρ.* nicht besonders einleuchtende Steigerung herbeiführt.

φυσικός.

Während bei den eben geprüften gemeinsamen Ausdrücken οὗτοι δὲ und βλασφημεῖν eine ausführlichere Untersuchung im Interesse der Beweisführung nicht zu umgehen war, können wir uns — Dank Spitta — bei φυσικός kürzer fassen.

1. Bei Jud. hat φυσικῶς seine Wurzel offenbar in dem unter ὅσα zu subsumierenden δόξας (=übersinnliche, überweltliche Wesen, Mächte), näherhin in dem durch eben dieses δόξας als sein Objekt ganz spezifisch gefärbten οἴδασιν (=übersinnliches Wissen oder „Erkennen"): das positive „Wissen" (Ggs. οὐκ οἴδασιν) der gegeißelten Materialisten ist ein bloßes φυσικῶς ἐπίστασθαι, ein „Kennen" der Dinge durch die sinnlichen Organe. Das hätte aber, wie Wandel (S. 47) gut hervorhebt, weder an sich noch nach dem Zusammenhang einen Vorwurf involviert, da die physische Seite des Lebens auch physisch erfaßt sein wolle. Deshalb sieht sich der hl. Autor zur Klarstellung seines Gedankens gezwungen, das φυσικῶς ἐπίστανται durch ὡς τὰ ἄλογα ζῶα auf ein untermenschliches, tierisches Niveau herabzuziehen.

φυσικῶς gliedert sich also ganz organisch in Jud. 10 ein, findet seine Erklärung in 10ᵃ, enthält keine nebensächliche Bestimmung, die schließlich geradesogut hätte wegbleiben können, sondern ist durch den Kontext als Gegensatz zu οἴδασιν und Zusatz zu ἐπίστανται geradezu gefordert und selbst wieder eines modifizierenden Zusatzes bedürftig.

2. Während bei Jud. alles klar liegt, ist die Sache bei dem φυσικά des Petrus schwierig. Hier kann, wie unser kurzer, unerfreulicher exegetischer Überblick (oben S. 554 f.) beweist, nur Negatives und Disharmonisches angemerkt werden. Eigentümlich ist schon die Stellung des Wortes; man weiß nicht recht, wo man es am besten unterbringt, welchem Satzteil man es am besten (als Attribut) beiordnet. Der Begriff

elbſt erſcheint neben ἄλογα ζῶα nicht minder überflüſſig als bei anderer Deutung neben γεγεννημένα. Die Überſetzung endlich liegt trotz der verſchiedenſten Vorſchläge, die alle den Sinn des ἅπ. λεγ. ergründet haben wollen, immer noch im argen.

Dieſe Unſicherheit ſpricht für den unbefangenen Vergleicher von Jud. 10 und 2 Petr. 2, 12 eine beredte Sprache. Spitta hat ſie verſtanden und ſucht ſich des „unbequemen" Wortes zu entledigen. Angeſichts der unbefriedigenden Bemühungen der Kommentatoren iſt es nach ihm „richtiger", das (textkritiſch unanfechtbare!) φυσικά „als eine aus Jud. eingedrungene Gloſſe zu beurteilen und mit der catena Cramers zu ſtreichen" (S. 175). Das iſt zwar nicht „richtiger", aber einfacher und für einen Verteidiger der Priorität Petri einfachhin notwendig. Die Antwort auf dieſen Gewaltſtreich hat ſchon Meyer-Kühl (S. 426**) gegeben: „Nimmt man das Willkürliche aus der Behauptung, ſo liegt darin das Zugeſtändnis, daß man das Wort ohne eine Abhängigkeit vom Judastexte nicht recht begreifen könne."

Alſo auch hier: Priorität Judä!

φθορά, φθείρεσθαι.

1. Zunächſt etwas Apologetiſches zu φθείρονται, dem Schlußwort von Jud. 10. Spitta hat an dem Ausdruck Anſtoß genommen. Wir haben den Einwand bereits (oben S. 561 f.) auf das gebührende Maß zurückgeführt; um auch noch das etwa erübrigende Minimum zu entkräften, ſei ein Doppeltes der Erwägung anheimgeſtellt: da dem Gegenſatz zu V. 9 ſchon durch V. 10ᵃ in der entſprechendſten und vollkommenſten Weiſe Genüge geſchieht, verfehlt der Spitta'ſche Angriff überhaupt ſein Ziel; er müßte denn beweiſen, daß φθείρονται im Zuſammenhang von 10ᵇ keinen rechten Sinn gebe. Da-

von ist aber das Gegenteil der Fall; *φθείρονται* paßt vorzüglich in 10ᵇ hinein. Die Reziprozität des Relativ- und Hauptsatzes läßt sich geradezu greifen: Weil die *οὗτοι* als *ψυχικοί, πνεῦμα μὴ ἔχοντες* (Jud. 19) nicht nur das Objekt, sondern auch den Modus der Erkenntnis mit den *ἄλογα ζῶα* teilen, also von dem inneren Wesen der Dinge keine wirkliche Einsicht gewonnen haben, deshalb gehen sie zu Grunde. Denn hätten sie eine über das instinktmäßige Wissen der unvernünftigen Kreatur sich erhebende Erkenntnis, so würden sie sich nimmermehr in tierischer Unvernunft in die Sinnlichkeit versenken, darin gewissermaßen aufgehen (vgl. zu *ἐν τοίτοις* ob. S. 553) u. deshalb darin umkommen: sie würden die verhängnisvollen Folgen ihres schändlichen Tuns erkennen und deshalb davor zurückschrecken. (Vgl. Meyer-Kühl S. 317.) *φθείρονται* ist daher die logische Konsequenz aus dem Gedanken des Relativsatzes und des *ἐν τοίτοις*.

Vergleicht man (s. Hundhausen II. 156 ff., Meyer-Kühl 387 f. v. Soden 215) mit Jud. 10 einerseits Jud. 16. 18, andererseits 2 Petr. 1, 4 (zu *φθορά* vgl. 1. Kor. 15, 42. 50; Gal. 6, 8; Röm. 8, 21; 1. Petr. 1, 23; 2. Petr. 1, 4; 2, 19. 20), so sieht man diese kausale Beziehung auch in der Jud. 10 vielleicht vorliegenden, ganz geläufigen ntl. Vorstellung durchschimmern, daß die Knechte des *κόσμος* (Jak. 1, 27; 2 Petr. 2, 20; 1 Joh. 2, 15 ff.) und seiner *ἐπιθυμίαι* (Röm. 8, 21; 2 Petr. 2, 19) oder *μιάσματα* (2 Petr. 2, 20) der das Wesen des lustbeherrschten und lustbefleckten *κόσμος* bildenden *φθορά* (Ggs. *ἀφθαρσία, ζωὴ αἰώνιος, δόξα* — beachte den Gegensatz zwischen *φθαρτόν* und *ἄφθαρτον* 1 Petr. 1, 4. 18. 23; 3, 4) verfallen sind, die in dem physischen Untergang des gegenwärtigen *κόσμος* und dem ewigen Verderben der Gottlosen ihren Abschluß findet (2 Petr. 3, 7; Offb. 20, 24 f.; 21, 8); vgl. Jud. 11: *οὐαὶ αὐτοῖς*!

Soll im Hinblick auf *φθείρονται* aus Jud. 10ᵇ vgl. mit 2 Petr. 2, 12 ein Schluß gezogen werden, so kann es nur der sein: Wenn die Jud. 10ᵇ ausgesprochene Vorstellung uns gerade bei Petrus sonst öfters begegnet, in 2. Petr. 2, 12 aber — durch die Beziehung des *ἄλογα ζῶα* zu *φθορά* (statt zu *ἀγνοοῦντες*; vgl. Jud.) — trotz der Ähnlichkeit der Worte, der Sache nach vermißt wird, so erklärt sich dies nur, wenn Petrus durch die Vorlage bzw. einen hervorstechenden Begriff derselben (*φθείρονται*) gebunden ist.

2. Daß bei Petrus a) die Vorstellung *φθαρῆναι*, des Geschickes der Pseudopropheten, 2, 11 gegenüber völlig in der Luft schwebt (es fehlt die Brücke à la Jud 10ᵃ und die doppelte Kausalbeziehung in Jud 10ᵇ), daß b) trotzdem die Vorstellung *φθαρήσονται* sich stark in den vordersten Vordergrund drängt, so daß das dritte *βλασφ.*, das eigentliche Bindeglied zwischen 2, 12 und 11, und mit ihm seine beiden Genossen in 2, 10. 11 völlig pointelos werden, daß c) der ganze Gedanke von 2, 12 nach 2, 10 f. auch mit dem Sätzchen *ἐν οἷς ἀγν. βλ.* gar nicht recht harmonieren will, daß d), das von dem exegetisch ebenfalls etwas zweifelhaften zweiten *φθορά* regierte *αὐτῶν* die Verlegenheit keineswegs mindert, daß endlich e) von einer direkten Nachwirkung des Hauptbegriffs (eben *φθαρήσονται*) soviel als das gerade Gegenteil zu entdecken ist — das alles möchte jedes weitere Wort zu Gunsten der Priorität Petri überflüssig machen: *φθορά*, *φθαρήσονται* können sich hinsichtlich ihrer Existenz nichts weniger als befriedigend legitimieren. Doch davon soll jetzt nicht die Rede sein, sondern von der Verbindung *ἐν οἷς ἀγν. βλ. ἐν τῇ φθ. αὐτῶν καὶ φθ.*

Die Liste der Gelehrten, die *ἐν οἷς* in *ἐν τούτοις ἃ* (bzw. *οὓς*) auflösen, zieren als besondere Gruppe auch die Namen Wolf, Hofmann, Spitta, Burger (vgl. oben S. 556); ihr

Charakteristikum ist, daß sie gegen eine fast erdrückende Majorität das ἐν weder von ἁγν. noch von βλασφ., sondern von φθαρήσονται abhängen lassen. Wie sich der einzelne nach dieser Konstruktion — mit mehr oder weniger Glück — die Exegese von 2, 12ᵇ zurecht gelegt hat, gehört nicht hierher; Erwägung und Prüfung verdient aber das allen diesen Forschern gemeinsame Gefühl, daß es — wir nehmen alles irgendwie zum Angriff Einladende durch Streichung vorweg — mit den beiden unmittelbar sich wiederholenden ἐν eine besondere Bewandtnis haben muß. Die Neugierde wird gesteigert, die Frage nach der Ursache um so berechtigter, als nicht nur das erste, sondern auch das zweite ἐν (ἐν τῇ φθορᾷ) grammatisch etwas unklar ist.

Die von Hofmann beliebte Antizipation aus dem (selbst nicht unmißverständlichen) ἐν in ἐν τ. φθ. αὐτῶν — dieses als „näherbestimmende und erklärende Apposition zu dem darin enthaltenen ἐν τούτοις" gedacht — löst das Rätsel nicht. Versteht man (nach Hofmann und Spitta) bei der landläufigen Konstruktion nicht, warum der Apostel seinen — für sich betrachtet — doch ganz einfachen Gedanken nicht klarer, unzweideutiger und weniger singulär ausgedrückt hat, etwa: βλασφ. ἐν οἷς bzw. ἃ ἁγν. oder ταῦτα, ἐν οἷς bzw. ἃ ἁγν., βλασφ. oder βλασφ. ἐν οἷς = ἐν τούτοις, ἃ ἁγν. — so sieht man bei der Hofmann-Spitta'schen Beziehung, abgesehen von den nicht geringen anderen Gebrechen, die sowohl der ersten als auch der zweiten Erklärung anhaften, doch auch nicht ein, warum der seine Gedanken frei und unabhängig produzierende Apostel z. B. nicht ἐν ὧν ἁγν. βλ. φθορᾷ καὶ αὐτοὶ φθαρήσονται geschrieben hat. Kurz, so sehr wir mit der Konstruktion ἐν τούτοις ἃ ἁγν. βλ . . . φθαρήσονται sympathisieren, der eigentliche Stachel (ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν) bleibt.

Spitta geht darüber hinweg; er hätte ihn sonst vielleicht gewaltsam eliminieren müssen.

Mit Bestimmtheit möchte ich folgende Erklärung geben: Spitta (S. 179, vgl. 177) bemerkt richtig, daß bei der Annahme, die sinnlichen Dinge seien das Objekt zu *ἀγν. βλασφ.* eine Umstellung dieser beiden Begriffe sich erwünschen ließe; dieser Wunsch entsteht nicht nur hier, sondern m. E. allgemein, schon mit Rücksicht auf 2, 10. 11; er ist im Interesse einer durchsichtigen Konstruktion überhaupt gelegen. Ebenso möchte man die Empfindung teilen, daß statt der tatsächlichen Subordination besser das umgekehrte Verhältnis vorgezogen worden wäre, also *ἐν οἷς ἀγνοοῦντες βλασφημοῦσιν* oder richtiger mit Umstellung *ἐν οἷς βλασφ. ἀγν.* oder entsprechender Auflösung[1]). Nun halte man neben die tatsächliche Formulierung *ἐν οἷς ἀγνοοῦσιν βλασφημοῦντες* einfach als Pendant in Jud. 10: *ὅσα οὐκ οἴδασιν βλασφημοῦσιν*: Die Wortstellung ist genau dieselbe, der Relativsatz ist genau derselbe, dem *ἀγνοοῦσιν* entspricht in jeder Beziehung *οὐκ οἴδασιν*; nur die partizipiale Subordination des *βλ.* fehlt, was aber der petrinischen Periode wegen auf dasselbe hinauskommt, wie wenn sie nicht fehlte, und überdies dem Jud. doch nur ein Plus gegenüber 2 Petr. verschafft. Bei Jud. ist die Situation klar, bei Petrus wünschte man alles anders: wenn überhaupt die 2 Autoren von einander abhängig sind, so demonstriert der vorge-

1) Dieselbe Härte ist 2, 1 stehen geblieben: *οἵτινες παρεισάξουσιν ... καὶ ... ἀρνούμενοι* (statt *ἀρνήσονται* oder Tilgung des *καί*). Da in 2 Petr. sonst nicht selten Worte (vgl. 2, 1—3 mit Jud. 4; 2, 13. 17 mit Jud. 12) und Sätze (vgl. Jud. 10. 11. 12. 13. 16b mit 2 Petr. 2, 12. 14. 15 f. 13. 17. 18!) gegen Jud. versetzt und umgestellt sind — von der Lösung des äußeren Zusammenhangs ist auch der innere in Mitleidenschaft gezogen worden — ist der gegebene Text nur umso auffälliger, die Entlehnung um so offensichtlicher.

führte Befund geradezu ad oculos, daß nur 2. Petr. die sekundäre Komposition sein kann; Jud. 10ᵃ ist einfach herübergenommen, *βλασφ.* unter dem Einfluß der Periode ins Partizip verwandelt.

Jetzt haben wir auch den Schlüssel zu dem über den beiden *ἐν* schwebenden Geheimnis. Hatte Petrus die Jud.-Vorlage vor Augen, so ist es nur begreiflich, daß sein Blick besonders auf den kräftigen, drohungsvollen Schlußworten von Jud. 10ᵇ (*ἐν τούτοις φθείρονται*) ruhen blieb, daß diese Worte seine Vorstellungskraft am meisten beschäftigten, sich ihm zuerst auf die Zunge legten, daß er sie zu besonders nachdrücklicher Aussprache gelangen ließ. Tatsächlich läßt sich auch nicht bestreiten, daß die ganze formelle und materielle Verwandtschaft zwischen 2 Petr. 2, 12 und Jud. 10 in ihrem Kern sich auf Jud. 10ᵇ beschränkt[1]). Bringt man dieses Licht in die Nähe von *ἐν οἷς ἀγν. βλ.*, so wird auch hier das Dunkel sich rasch aufhellen. Man erkennt in dem ersten *ἐν* des Petrus das Echo des Judas'schen Versschlusses; Petrus wollte ursprünglich schon hier mit dem Gedanken seiner Parallele einsetzen, an den schon *εἰς ἅλωσιν καὶ φθοράν* anklingt, und der für ihn die Hauptsache ist. Um die Beziehung mit V. 10. 11 herzustellen, die sich ihm auch in der Vorlage 10ᵃ aufdrängt, nimmt er nun, statt direkt auf *φθαρήσονται* überzuleiten, fast mechanisch das Sätzchen 10ᵃ herüber; es entsteht so nicht nur eine Art Zeugma, sondern der Vergleich selbst droht schief zu werden; daher eine gewisse Anakoluthie, um durch das scheinbar pleonastische *ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν* das eigentliche tertium comparationis wieder unverhüllt herauszustellen[2]). Das *φθείρονται* des Jud. hat in

1) Man beachte die Herübernahme von Jud. 10ᵇ in der Hauptsache schon 2, 12ᵃ (*ὡς ἄλογα ζῶα ... φθοράν*)!

2) Vgl. auch Wiesinger (in Olshausens Bibl. Komm. VI, 3, 115):

echt petriniſcher Weiſe doppelten Ausdruck gefunden (12ª und 12ᵇ) [1]), dagegen iſt das konkret plaſtiſche ἐν des Jud. ganz verblaßt (auch das ein Zeichen des Späteren!); das eine Mal iſt es matte, rein formelle Präpoſition und auch nachher iſt höchſtens nur eine ganz ſchwache Äußerung der urſprünglichen Kraft zu verſpüren; beidemal oder wenigſtens einmal hätte ſich ἐν vermeiden laſſen. Auch hier können wir nicht anders ſagen, als daß der Einfluß von Jud. auf der Hand liegt. Vor Wolf, Hofmann, Spitta ſind wir inſofern bedeutend im Vorteil, als wir ἐν οἷς κτλ. nicht a priori, ſondern a posteriori von φθαρήσονται „abhängen" laſſen, was eben nur bei Rekurs auf Jud. möglich iſt.

Damit dürfen wir ſchließen. Ich hoffe gezeigt zu haben, daß 1) der ſicherſte (dabei auch vorausſetzungloſe) Weg zur Löſung des Problems nicht der allgemeiner Erwägungen, ſondern eingehender philologiſcher Textvergleichung iſt, und daß 2) ein ſolcher Vergleich zwiſchen Jud. 10 und 2 Petr. 2, 12 zu dem, ich darf wohl ſagen durchſchlagenden Reſultat führt, daß Jud. Original, nicht Kopie iſt. Es liegt in der Natur des Problems, daß ein Schluß a minori ad majus nicht nur erlaubt, ſondern ohne weiteres vollzogen iſt. — Wenn die gelehrten Unterſuchungen Spittas und Zahns (Einl. II² S. 80 ff.) — letzterer argumentiert faſt lediglich mit der unbewieſenen Vorausſetzung von „Berufungen" auf 2 Petr. in Jud. — hinſichtlich des Endergebniſſes ihren Zweck verfehlt haben, ſo

„in der Verbindung mit βλ. . . . dürfte ἐν zur Konformierung des Gedankens mit dem folgenden ἐν τ. φθ. κτλ. gewählt ſein".

1) Vgl. οὐκ ἐτόλμησεν . . . ἐπενεγκεῖν Jud. 9 und τολμηταί, οὐ τρέμουσιν, οὐ φέρουσιν 2, 10 f.; μισθοῦ Jud. 11 und μισθὸς ἀδικίας 2, 13 u. 15, auch οἱ πάλαι προγεγρ. εἰς τοῦτο τὸ κρ. Jud. 4 und ἐπαγ. ἑαυτοῖς ταχινὴν ἀπώλ. 2, 1ᵇ (vgl. ἀπώλεσεν Jud. 5, während σώσας auf die Rettungsbeiſpiele 2, 5. 7 f. führte?), οἷς τὸ κρίμα κτλ. 2, 3ᵇ.

gewähren ihre Darlegungen doch im einzelnen (Exegese) reichste Anregung und Förderung und behaupten mit den Beiträgen von B. Weiß die erste Stelle unter den protestantischen Verteidigungen der Legitimität des Schmerzenskindes der apostolischen Brieflitteratur-Forschung, des 2 Petr.

3.

Gebetserhörung und Naturordnung.

Von Prof. Dr. Sawicki in Pelplin.

Tag für Tag steigt das Rauchopfer unzähliger Gebete zum Himmel empor; in allen ihren Anliegen wendet sich die Menschheit nach oben; nicht nur um sittliche Güter flehen wir, wir beten ebenso oft um irdische und natürliche Güter, wir bitten Gott recht oft, den natürlichen Lauf der Dinge zu unserem Heile zu beeinflussen. Besonders an zwei Kategorieen derartiger Bittgebete sei hier erinnert, an die Gebete, welche die Witterungsverhältnisse und die Gesundheit des Leibes zum Gegenstand haben. Der Heiland selbst hat uns angeleitet, auch um solche Güter zu beten, und er hat selbst oft in wunderbarer Weise den Notleidenden und Bedrängten geholfen. Gestützt auf Wort und Beispiel des Erlösers lehrt deshalb die Kirche ganz allgemein, daß nicht nur das fromme Gebet um sittliche, sondern auch das um natürliche Güter Erhörung finde, so weit es dem Heile der Bittenden und der göttlichen Weisheit entspreche. Die Kirche geht auch selbst mit ihrem Beispiel voran, indem sie zu Zeiten von Kriegs- oder Hungersnot, anhaltender Dürre oder dauernden Regenwetters, in der Zeit ansteckender Krankheiten oder der Krankheit einer einzelnen, für die Allgemeinheit bedeutsamen Persönlichkeit öffentliche Bittgebete anordnet.

Wenn nun Gott ein solches Gebet erhört, wenn endlich der ersehnte Regen kommt, wenn der Kranke gesundet, wie verhält sich eine derartige Gebetserhörung zur Naturordnung? Ist sie immer eine wirkliche Durchbrechung des Naturzusammenhanges, ist sie immer als Wunder zu deuten, etwa wie die Taten des Heilandes?

Ehe wir diese Frage beantworten, sei zunächst das Verhältnis der Gebetserhörung zur Weltordnung im allgemeinen klargestellt. Wie die Welt selbst bis in ihre kleinsten Teile hinein nach dem weisen Ermessen Gottes eingerichtet ist, so ist auch der Weltlauf in seinen einzelnen Momenten von Gott vorausgewußt bezw. vorausbestimmt. Naturordnung und sittliche Ordnung, natürliche und übernatürliche Ordnung sind in diesen Weltplan aufgenommen; nichts kann geschehen, das diesem Weltplan nicht entspräche, da er der volle Ausdruck des göttlichen Willens ist. Nun beten wir, und im Gebet suchen wir zur Erreichung eines bestimmten Zieles auf Gottes Willen einzuwirken. Wie ist die Erhörung eines solchen Gebetes zu denken? Haben wir Gott umgestimmt wie einen Menschen, seinen Willen geändert, die Weltordnung gestört? Auf diese Frage giebt die Theologie seit alter Zeit die präzise Antwort: „Nein!" Der Wille Gottes bleibt sich selbst ewig gleich, einen Wechsel duldete seine Ewigkeit und Unveränderlichkeit nicht. Die Gebete selbst so wie ihre Erhörung sind bereits in den ewigen Weltplan aufgenommen, sie bestimmen nicht jetzt erst den Willen Gottes, sondern sie sind schon von Ewigkeit her erhört, wenn ihre Wirkung auch jetzt erst in die Erscheinung tritt. Gott bestimmt nicht nur Erfolg und Ziel, sondern ordnet auch die entsprechenden Mittel, und Gott selbst hat gewollt, daß viele seiner Gaben uns auf grund bestimmter Gebete gegeben werden.

Klar und scharf hat der hl. Thomas diese Antwort for-

muliert: „Oportet sic inducere orationis utilitatem, ut neque rebus humanis divinae providentiae subiectis necessitatem imponamus, neque etiam divinam dispositionem mutabilem aestimemus. Ad huius ergo evidentiam considerandum est, quod ex divina providentia non solum disponitur, qui effectus fiant, sed etiam, ex quibus causis et quo ordine proveniant. Inter alias autem causas sunt etiam quorundam causae actus humani. Unde oportet homines agere aliqua, non ut per suos actus divinam dispositionem immutent, sed ut per actus suos impleant quosdam effectus secundum ordinem a Deo dispositum; et idem etiam est in naturalibus causis. Et simile est etiam de oratione; non enim propter hoc oramus, ut divinam dispositionem immutemus, sed ut id impetremus, quod Deus disposuit per orationes esse implendum; ut scilicet homines postulando mereantur accipere, quod eis Deus omnipotens ante saecula disposuit donare". S. Th. II. II. qu. 83. a. 2. Analog die Anwendung der allgemeinen Grundsätze auf die Prädestinationslehre. S. Th. I. qu. 24. a. 8.

Die Naturordnung ist nur ein Moment in der allgemeinen Weltordnung, ein zweites ist die sittliche Ordnung, die über jener steht. Wenn die Weltordnung unwandelbar ist und stets intakt bleibt, so kann ein Gleiches von der Naturordnung nicht gesagt werden, wir wissen, daß sie wiederholt im Dienst der sittlichen Interessen durchbrochen worden ist. Wie ist nun das Verhältnis der Gebetserhörung zur Naturordnung? Es ist gewiß, daß das Gebet, welches natürliche Güter zum Gegenstande hat, wenn es erhört wird und die Erhörung eine Bedeutung haben soll, die Naturordnung in irgend einer Weise zu unsern gunsten beeinflussen muß. Die Kardinalfrage ist die, ob eine solche Beeinflussung und Änderung in jedem Falle als Wunder zu betrachten ist. Wir

wiſſen, daß ſolche oftmals die Folge eines Gebetes geweſen ſind, aber es wird wohl niemand geneigt ſein, allen Gebetserhörungen dieſen Charakter beizulegen. Man ſträubt ſich mit Recht gegen eine ſolche Annahme. Denn wenn die Gebetserhörungen in einem Verhältnis zur Zahl der Gebete ſtehen ſollen, dann müßte die Zahl der Wunder ins ungemeſſene wachſen, was Ausnahme ſein ſoll, würde Regel werden. Wir hätten dann kaum mehr etwas gegen die alte Einrede zu erwidern, daß die Naturordnung durch die Wunder illuſoriſch und zwecklos, jede geſicherte Naturerkenntnis unmöglich gemacht werde, auch die Unvollkommenheit einer Naturordnung, die immerfort, faſt in jedem Augenblick, geändert werden müßte, könnten wir kaum beſtreiten.

Wie ſucht man dieſer Konſequenz zu entgehen? Diejenigen, die ſich Rechenſchaft darüber zu geben ſuchen, ſind meiſthin geneigt, den Naturlauf nicht reſtlos durch das Walten notwendig wirkender Naturgeſetze bedingt ſein zu laſſen, ſie ſuchen auf den einzelnen Gebieten der Naturordnung nach einem biegſamen Faktor, den Gott ſeiner unmittelbaren freien Leitung reſerviert habe, um die Zügel nicht ganz aus der Hand zu geben und ſich für alle Zeit einen Einfluß auf den Naturlauf zu ſichern. So könnte Gott die Ereigniſſe unſern Gebeten gemäß lenken, und wir brauchten dennoch nicht in jedem Falle von einem Wunder zu ſprechen, indem eine derartige unmittelbare Leitung der Dinge durch Gott innerhalb gewiſſer Grenzen in der Naturordnung ſelbſt vorgeſehen wäre.

Typiſch dürfte in dieſer Beziehung die Anſchauung ſein, wie ſie de Maiſtre vertritt. „Ich ſehe in der Natur, ſagt er, nichts als leicht biegſame Schwungfedern, wie ſie es ſein müßten, um nach Bedürfnis die Tätigkeit freier Weſen, die ſich auf Erden oft mit den materiellen Geſetzen der Natur verbindet, zu fördern. ... Sie ſagen uns von einer gewiſſen

Quantität Wasser, die jedes Land im Laufe eines Jahres genau erhalten müßte... Ich nehme nun an, daß in jedem Jahr in jedem Lande genau dieselbe Quantität Wasser herunterfallen müßte, so wäre dies das unveränderliche Gesetz; die Verteilung des Wassers indessen wäre, wenn ich so sagen darf, der biegsame Teil des Gesetzes. Sie sehen also, daß wir mit Ihren unwandelbaren Gesetzen ganz gut noch Überschwemmungen und Trockenheit haben können, allgemeinen Regen für die Welt und ausnahmsweisen Regen für diejenigen, die darum zu bitten verstanden (Abendstunden zu St. Petersburg. 4. Gespräch)." In dieser und ähnlicher Weise, bald mehr, bald weniger klar mögen viele sich eine Gebetserhörung vorstellen wo das Gebet natürliche Güter zum Gegenstande hat.

Haltbar ist eine solche Erklärung nicht. Sie klammert sich naturgemäß an solche Gebiete des Naturgeschehens, die von Seiten der Wissenschaft noch weniger erforscht sind, wo also noch Raum für jenen biegsamen Faktor ist, den sie sucht. Wir sehen aber auch, daß die vordringende Naturwissenschaft jene Erklärungsweise Schritt für Schritt zurückdrängt und ihr immer mehr den Boden entzieht, indem sie die Allherrschaft und Alleinherrschaft der Naturgesetze in der materiellen Welt immer glänzender erleuchtet. Auch die Wissenschaft der Meteorologie ist, obgleich noch in ihren Anfangsstadien, doch, je weiter sie voranschreitet, desto mehr eine Bestätigung des Gesagten. Wir müssen mit der Möglichkeit rechnen, daß einst die Zeit kommen wird, in der die Wissenschaft imstande sein wird, die These, an deren Richtigkeit heute schon kein Naturforscher zu zweifeln wagt, im einzelnen zu beweisen, die These nämlich, daß das ordentliche Naturgeschehen, wenn wir von dem Eingreifen des freien Menschen in die Natur absehen, restlos durch die Naturgesetze bestimmt ist. Wenn dem aber so ist, dann scheint eine Gebetserhörung, sobald es sich um

natürliche Güter handelt, nur möglich als Durchbrechung des Naturzusammenhanges, dann scheint die Konsequenz unvermeidlich: *jede derartige Gebetserhörung ist ein Wunder.*

Es soll nun im Folgenden eine, so viel ich sehe, neue Auffassung des verhältnismäßig noch wenig behandelten Gegenstandes zur Diskussion gestellt werden, welche jene Konsequenz zu vermeiden sucht. Wir gehen aus von dem, was wir oben festgestellt haben: soll die Gebetserhörung, von der wir sprechen, eine Bedeutung haben, dann müssen wir irgend eine Beeinflussung des Naturgeschehens durch das Gebet zugeben. Die gewöhnliche Auffassung geht nun dahin, daß die Wirkung dem Gebete zeitlich nachfolgt, derart, daß Gott auf Grund des Gebetes die *bereits bestehende* Naturordnung abändert. Diese Deutung ist die nächstliegende, aber nicht die einzig mögliche. Wie, wenn wir die Gebete bereits *voraus* wirken lassen, wenn wir die Beeinflussung des Naturlaufes durch das Gebet nicht in der Gegenwart sich vollziehend denken, sondern in die *Festsetzung der Naturordnung selbst* zurückverlegen! *Dann wäre die Wirkung der Gebete seit Grundlegung der Welt in der Natur angelegt, so daß sie seiner Zeit mit Notwendigkeit hervortreten muß, dann wäre die Gebetserhörung nicht eine Durchbrechung des Naturzusammenhanges, sondern würde gerade durch die Naturgesetze verwirklicht.* Der Gedanke sei kurz erläutert. Wenn wir daran festhalten, daß das Geschehene in der materiellen Welt auf Grund der Naturgesetze mit Notwendigkeit vor sich geht, dann ist es von Hause aus genau bestimmt durch die Gesetze, die in die Natur hineingelegt sind, und die ursprüngliche Verteilung der Massen. Beide Faktoren unterstehen dem freien Willen Gottes, er hat beide nach seinem weisesten Ermessen festgesetzt. Seine Weis-

heit hat bei der Bestimmung dieser Naturordnung alle Momente in Erwägung gezogen, die in Betracht kommen konnten, darunter auch die Gebete der vernünftigen Wesen. Gott hat die Gesamtsumme dieser Gebete zusammengefaßt, und soweit es der Weisheit Gottes entsprach, haben diese Gebete ihre Gesamterhörung gefunden in der unendlich weisen Einrichtung der Naturordnung selbst.

Diese Lösung des Problems entspricht auch, glaube ich, dem Geiste des hl. Thomas. Sie entspricht dem wiederholt von ihm vorgetragenen Grundsatz, daß man an der natürlichen Erklärung festhalten solle, so lange es angeht, die Naturordnung zu wahren. Sie ist weiterhin eigentlich nichts anderes als eine Anwendung dessen, was Thomas über das Verhältnis des Gebetes zur Weltordnung im allgemeinen sagt. Die Weltordnung wird nicht nachträglich auf Grund des Gebetes abgeändert, sondern sie ist selbst unter Berücksichtigung aller frommen Gebete festgelegt. So wird auch die Naturordnung durch die Gebetserhörung (für gewöhnlich) nicht durchbrochen, sondern sie ist selbst bereits mit bestimmt durch die Rücksicht auf jenen Teil der Gebete, der natürliche Güter erfleht.

Der vorgetragene Gedanke ist jetzt noch nach verschiedenen Seiten klarzustellen und gegen einige Bedenken zu verteidigen. Zunächst sei hervorgehoben, daß unsere Lösung die Wunder als Folgen einer Gebetserhörung nicht ausschließen, sondern nur ihre Zahl begrenzen will. Sie sollen wirkliche Wunder d. h. Ausnahmen bleiben und nicht zur Regel werden. Für gewöhnlich geschieht die Gebetserhörung in der oben geschilderten Weise, und Gott wäre gewiß auch weise und mächtig genug, die Erfüllung aller Gebete, soweit es ihm angemessen erscheint, im Rahmen der Naturordnung zu bewirken. Wenn er im Einzelfalle das Wunder als Mittel wählt, so hat dies

ſeine ganz beſtimmten Gründe, wie ſie jede Apologetik entwickelt.

Es ſei ferner zugeſtanden, daß Gott abgeſehen vom Wunder auch noch eines andern Faktors ſich bedienen kann, um die ſchon beſtehende Naturordnung zu unſern Gunſten zu beeinfluſſen. Schon oben wurde dieſe Einſchränkung angedeutet. Inmitten der unfreien Natur ſteht der freie Menſch. Dieſer vermag auf den Naturlauf auch einzuwirken, nicht, indem er in wunderbarer Weiſe eingreift, ſondern unter Benutzung der Naturgeſetze und in Anlehnung an dieſelben, indem er das eine gegen das andere ausſpielt; er vermag direkt irdiſche Güter zu geben, ſie andererſeits zu nehmen und zu zerſtören. Man denke an die Beeinfluſſung der Witterungsverhältniſſe durch Ausrodung von Wäldern, Anlage von Fabriken, Austrocknung von Sümpfen u. ſ. w., Schädigung oder Förderung der Geſundheit durch die dem freien Willen unterſtehende Lebensweiſe, Linderung der Armut durch einen milden Geber, Eindämmung und Lokaliſierung anſteckender Krankheiten durch ſanitäre Maßnahmen u. ſ. w. Der Menſch wirkt auf die Natur, er ſelbſt aber ſteht in ſeinen Entſchließungen unter dem Einfluß der göttlichen Gnade, ſo daß Gott indirekt durch den Menſchen den Naturlauf abändern und manche natürliche Gaben vermitteln kann, ohne ein Wunder zu Hilfe zu nehmen. Manche Gebetserhörung mag in dieſer Weiſe vermittelt werden. Doch handelt es ſich hier nur um einen Nebenfaktor, der den oben genannten Hauptfaktor nicht etwa unnötig macht, denn der Einfluß des Menſchen auf die Naturordnung iſt immerhin doch nicht gerade bedeutend, und recht oft beten wir um Dinge, die zu vermitteln über das Vermögen des Menſchen hinausgeht. Man denke an die gewöhnlichen Gebete zur Zeit großer Dürre oder einer Krankheit, der auch die Ärzte ratlos gegenüberſtehen. Hier kann nur Gott helfen, ſei es durch

ein Wunder, sei es im Rahmen der Naturordnung: die von Gott gegebenen Naturgesetze bringen von selbst den Umschlag in der Witterung hervor, die Natur des Menschen ist von Gott stark genug angelegt, um die Krisis zu überstehen.

Nach dieser Erläuterung können wir unsern Standpunkt noch genauer präzisieren. Nach unserer Auffassung werden die natürlichen Güter, um die wir beten, uns für gewöhnlich durch die Naturordnung selbst vermittelt, die unter Berücksichtigung unserer Gebete festgesetzt ist. Außer diesem Hauptfaktor kommen zwei Nebenfaktoren in Betracht, indem andere Gebete von Gott dadurch erhört werden, daß er die bereits bestehende Naturordnung zu unsern Gunsten beeinflußt, sei es indirekt durch den Menschen, sei es direkt durch unmittelbares Eingreifen, durch ein Wunder.

Einige Bedenken gegen unsere Theorie, die sich sehr leicht darbieten, sind noch zu erwägen. Wenn die Erfüllung der Gebete durch den mit Notwendigkeit sich abwickelnden Naturlauf gebracht wird, wenn es heute schon sicher ist, daß meine Natur mir zur Gesundheit verhelfen wird, daß die Witterung den Naturgesetzen gemäß zu meinen Gunsten sich ändern wird, ist dann mein Gebet nicht überflüssig, wird der Gebetseifer nicht erlahmen? Der Theologe wird diesem Einwand keine Bedeutung beimessen, denn er weiß, daß derselbe ebenso scharf feststehende Lehren der Dogmatik trifft. Wir nannten unsere Theorie eine Anwendung der dogmatischen Lehre von dem Verhältnis der Weltordnung zur Gebetserhörung. Tatsächlich wird diese Lehre von jenem Bedenken ebensosehr getroffen. Die Weltordnung ist noch viel unwandelbarer als die Naturordnung. Von Ewigkeit her ist mir das Maß der Gnaden zugeteilt, steht das Endschicksal meiner Seele mit absoluter Gewißheit fest! Wozu also beten um Gnaden und Seligkeit? Der Einwand wird immer in der gleichen Weise gelöst. Meine

Gebete sind mit bestimmend gewesen für Weltordnung und Naturordnung, sie sind nicht gleichgültig, sondern notwendig, indem sie sich zu manchem Geschehen verhalten wie Mittel zum Zweck, wie die Ursache zur Wirkung. Auch die Furcht ist nicht nötig, sie könnten nachträglich doch ausbleiben. Der Gott, der die Ziele geordnet hat, hat auch die Mittel vorausgewußt und geordnet, er wird dafür sorgen, daß sie zu ihrer Zeit nicht fehlen. Die göttliche Vorsehung regiert auch unser Gebet, „und es ist Gottes Gabe, wenn wir beten, und es ist Zulassung seiner Gerechtigkeit, wenn wir durch eigene Schuld nicht oder in einer Weise beten, die keine Erhörung finden kann" (Heinrich, Dogmatische Theologie V, 365).

Ein anderes Bedenken wäre: ist es überhaupt möglich, der fast unendlichen Mannigfaltigkeit von menschlichen Wünschen und Bedürfnissen, die im Gebete zum Ausdruck kommen, durch das konstante Wirken der Naturgesetze genüge zu leisten? Ganz gewiß nicht, wenn alle Gebete in vollem Umfang erhört werden sollten. Sind doch manche Gebete, die gleichzeitig auf Erden laut werden, ihrem Inhalt nach geradezu kontradiktorisch entgegengesetzt, so daß die Erhörung sämtlicher Gebete überhaupt innerlich unmöglich ist. Aber die Erfahrung lehrt uns auch nur zu gut, daß viele unserer Gebete nicht erhört werden, daß wir oft lange auf Erhörung warten müssen und dann oft doch nur teilweise Erhörung finden, und der Glaube erklärt diese Tatsache, indem er uns sagt, daß selbst die andächtigsten Gebete um irdische Güter nur dann und insoweit erhört werden, als es Gottes weisem Ermessen und unserem eigenen Heile entspricht. In dieser Einschränkung ist eine Erfüllung der Gebete im Rahmen der Naturordnung wohl denkbar. Wir haben ja Beispiele dafür, eine wie reiche Mannigfaltigkeit der zweckmäßigsten Wirkungen Gott durch das einfache Walten weniger Naturgesetze zu erreichen vermag. Fast allgemein wird heute

die mechaniſche Entſtehung des Weltalls gelehrt. Wir führen die Schöpfung und Geſtaltung der einzelnen Weltkörper nicht mehr auf ein unmittelbares Eingreifen Gottes zurück, ſondern nehmen an, daß aus der von Gott geſchaffenen Urmaterie der ganze Wunderbau des Weltalls gemäß den vom Schöpfer in die Materie gelegten Geſetzen ſich mit mathematiſcher Notwendigkeit entwickelt hat. Wir zerſtückeln nicht den Ausdruck göttlicher Macht und Weisheit, ſondern denken ihn zuſammengedrängt und konzentriert in jenem erſten Schöpfungsakte, und wir denken Gottes Macht und Weisheit groß genug, zwei Faktoren derart auszuſtatten, daß durch ihr Zuſammenwirken der ganze Kosmos mit ſeiner in Größe und Einfachheit ſo viel bewunderten Ordnung entſtehen konnte. Die zwei Faktoren ſind die Verteilung der Maſſen im Urnebel und die Geſetze, von denen die Materie beherrſcht wird; durch ſie allein iſt die Geſtalt des Weltalls bedingt. Als zweites Beiſpiel können wir den Grundgedanken der Deszendenztheorie heranziehen. Wir wiſſen, daß die Erfahrung dieſe Theorie wenigſtens nicht in ihrem vollen Umfange beſtätigt, aber wir haben uns gewöhnt, ihren Grundgedanken wenigſtens nicht mehr anſtößig und befremdend zu finden. Und wenn wir den Gedanken ausdenken: Das ganze große Reich der Pflanzen und Tiere mit ſeinen ungezählten Arten, von denen jede ihrer Umgebung aufs genaueſte angepaßt iſt und jede ein in ſich vollendetes Wunderwerk der Struktur iſt, hervorgegangen aus einer winzigen Zelle und in ihr bereits angelegt, welche unendliche Weisheit gehört dazu, dieſe erſte Zelle auszuſtatten und die ganze Zukunft in ihr anzulegen! — Wenn wir dies alles für möglich halten, dann werden wir von dem oben geäußerten Bedenken abſtehen müſſen. Denn die Mannigfaltigkeit der Gebete, die im Rahmen der Naturordnung ihre Erfüllung finden ſollen, iſt nicht größer als die der Weltkör-

per und Weltsysteme, deren im großen wie im kleinen zweckmäßige Ordnung durch wenige Gesetze bestimmt ist, sie ist nicht größer als die Mannigfaltigkeit der organischen Welt, deren ganze Ausgestaltung vielleicht durch die Struktur einer Zelle bestimmt ist. Unsere Theorie tut überhaupt der gewöhnlichen Anschauung gegenüber denselben Schritt, mit dem die Kant-Laplacesche Theorie und die Deszendenztheorie über die alten Vorstellungen hinausgegangen sind. Sie fassen das, was Gott gegenüber der anorganischen und organischen Welt getan hat, in einen einzigen Akt zusammen, der am Anfange der Weltbildung steht; so fordern auch wir nicht ein immer erneutes Eingreifen in den Naturzusammenhang zur Erhörung unserer Gebete, sondern denken das, was Gott gegenüber der Welt des Gebetes getan, in einem einzigen Akte zusammengefaßt, dessen Frucht, die Naturordnung, reich genug ist, um alles zu geben, was Gott uns in dieser Beziehung schenken will. Deshalb dürfte unsere Auffassung auch dem Geiste der Zeit gemäß sein; aber nicht dies allein, sie entspricht ebenso der Größe und Einfachheit Gottes.

Noch auf einen Vorteil sei zum Schluß hingezeigt, den die dargelegte Theorie der Apologetik bietet. Es ist oben schon darauf hingewiesen, daß die voranschreitende Naturwissenschaft immer mehr die Allherrschaft der Naturgesetze herausstellt, daß wir mit der Zeit rechnen müssen, wo sie das Walten dieser Gesetze auch auf jenen Gebieten genau wird verfolgen können, wo ihr dies heute noch nicht möglich ist. Was wird dann geschehen? Dem Wunder wird die Wissenschaft immer ratlos gegenüber stehen; aber wie, wenn sie, jene wenigen Ausnahmefälle abgerechnet, nirgend eine Beeinflussung der Naturordnung zu konstatieren vermöchte, wenn sie dann nachzuweisen imstande wäre, daß die Dinge den ehernen Naturgesetzen gemäß sich abwickeln, ganz in der Weise, wie es

auch ohne unsere Gebete hätte geschehen müssen, wenn sie uns dann zuriefe: „Was nützen euere Gebete? Wo ist der Gott, der sie erhört"? Was dann? Wir werden dann nicht ratlos werden, wir befinden uns in unangreifbarer Position, da wir ja eine Änderung des Naturlaufs durch die Gebete gar nicht fordern, sondern deren Verwirklichung durch die Naturgesetze selbst geschehen lassen. Wir werden ebensowenig ratlos, als wenn die Naturwissenschaft uns schildert, wie sie die Bildung der anorganischen und selbst der organischen Welt, ohne ein Eingreifen Gottes fordern zu müssen, einfach nach den Naturgesetzen erklären könne. Wir haben dann in der Lehre von der Gebetserhörung dieselbe Position gewonnen, die wir auch auf andern Gebieten schon eingenommen haben. Wir gestehen ja ganz allgemein zu, daß wir, abgesehen von den Wundern, nirgend in der Natur auf ein direktes Eingreifen Gottes stoßen (zum wenigsten in der fertigen Natur), weil Gott seine Absichten eben durch die Naturkräfte und Naturgesetze verwirklicht. So gliedert sich auch in dieser Beziehung unsere Theorie dem System unserer sonstigen Anschauungen aufs beste an.

4.

Kennt Origenes Gebetsstufen?

Von Prof. Dr. Hugo Koch in Braunsberg.

Unter dem Titel „Mystisches bei Origenes" antwortet Kneller S. J. in den „Stimmen aus Maria-Laach" LXVII. 2 (1904), 238 ff. auf meine, seine Kritik meines Buches über Ps.-Dionysius betreffenden Ausführungen (in dieser Ztschr. 1904, S. 383 ff.), mit Beschränkung auf die in meiner Über-

schrift bezeichnete Frage. In meinem Buche und meiner Replik habe ich sie verneint und in letzterer die von Kneller vorgebrachten Stellen für nicht beweiskräftig erklärt. Da er nun dieselben Stellen wieder ins Feld führt, so muß ich selbst auf die Gefahr hin, der Rechthaberei bezüchtigt zu werden, nochmals auf die Frage eingehen. Ist sie auch nicht entfernt so wichtig, wie die nach der Berufung der allgemeinen Synoden des Altertums, so handelt es sich doch auch hier um ein richtiges Beweisverfahren und wissenschaftliche Methode und damit „um das Interesse und die Ehre der katholischen Wissenschaft" (v. Funk in dieser Ztschr. 1901, S. 276).

Was vor allem die Fragestellung betrifft, so ist es meines Wissens in der ganzen wissenschaftlichen Welt üblich, daß sie dem Defendenten, nicht dem Opponenten zusteht. Wer eine Untersuchung anstellt und ein Buch schreibt, hat zu bestimmen, was er untersuchen und beweisen will; der Kritiker muß auf seine Fragestellung eingehen und darnach urteilen, ob das Thema durchgeführt und der Beweis gelungen ist oder nicht. Nun habe ich in meinem Buch S. 136 erklärt und in meiner Replik S. 396 f. wiederholt: „Selbstverständlich handelt es sich bei unserer Untersuchung nicht um die Möglichkeit und Tatsächlichkeit solcher (mystischer) Erscheinungen in alter und neuer, heidnischer und christlicher Zeit, sondern lediglich um die literarhistorische Frage, wie diese mystischen Gedanken theoretisch gefaßt und systematisch weiter entwickelt wurden". Das ist gewiß jedem verständlich, der verstehen will. Trotzdem präcisiert Kneller mit der Hartnäckigkeit der Idiosynkrasie die Frage S. 239 dahin, „ob Origenes jene (mystischen) Dinge als etwas zu seiner Zeit noch Fortdauerndes bezeugt, mit andern Worten, ob er sie aus der Erfahrung an sich oder andern Christen kannte". Da er somit auf meine Fragestellung gar nicht eingeht, vielmehr eine eigene, und zwar

diejenige konstruiert, die ich von meiner Untersuchung gerade ausgeschlossen habe, so ist klar, daß seine „Widerlegung“ gar nicht meine Ausführungen trifft, sondern „einen eigens hiezu mitgebrachten“ Bösewicht, der die Erfahrungskenntnis des Origenes von mystischen Einwirkungen auf die Seele leugnen muß.

An den von Kneller angeführten Stellen redet Origenes vom Schauen mancher Christen in die Zukunft, Geisteswirkungen, durch die manche Heiden plötzlich vom Haß zum christlichen Glauben bis zur Hingabe des Lebens bekehrt, von Gesichten, die „im wachen Zustand oder im Traum“ ihnen zu teil wurden, von der Gabe der Prophetie, deren auch das schwache Geschlecht fähig werden kann, von Engelserscheinungen, deren die gewürdigt werden, die in ihrem Gebetsleben die Engel nachahmen, von guten Visionen, die Anlaß zur Erhebung werden können. „Offenbar stellen diese Dinge eine höhere Gebetsstufe dar“, argumentiert Kneller, „Origenes kennt somit wirklich außer dem gewöhnlichen Gebet auch noch eine höhere Gebetsstufe“. Quod erat demonstrandum. Nun mag die Gleichstellung solcher Visionen und Offenbarungen mit höheren Gebetsstufen, selbst wenn jene „im Traume“ erfolgen, auf sich beruhen. Allein Kneller mußte doch offenbar zeigen, daß nicht nur er, sondern Origenes diese Erscheinungen als Gebetsstufen faßt, sie mit dem Gebet wenigstens in Beziehung bringt. Das ist aber nicht der Fall. Selbst da, wo der Alexandriner denen Engelserscheinungen zu teil werden läßt, die den Engeln im Gebetsleben nachstreben, sagt er nicht, daß sie ihnen gerade beim Gebete erscheinen. Und warum läßt er in seiner Schrift *περὶ εὐχῆς* hierüber keine Silbe verlauten?

Zum Schluß gesteht Kneller: „Auf nähere theoretische Entwicklungen geht er freilich nicht ein. Wie diese höheren Stufen wiederum weiter gegliedert sind, sagt er nicht“. Das

ist es aber gerade, worum es sich in unserer Frage handelt. Der betreffende Paragraph meiner Untersuchung ist überschrieben „Gebetstheorie", und der ganze Gang der Darlegung zeigt ebenso unzweideutig, was ich unter „Gebetsstufen" verstehe, deren Kenntnis ich Origenes abspreche: nicht Visionen und Erscheinungen, auch nicht einen sporadisch auftretenden höheren Gebetsgrad, sondern die bewußte Formulierung der Gebetsstufen, näherhin die Theorie von den drei Etappen, in denen nach Ps.-Dionysius das Gebet fortschreitet, also gerade die „nähere theoretische Entwicklung", die auch Kneller bei Origenes vermißt, und die der ebenfalls als „Gewährsmann aufgeführte" Cyprian ebenso wenig hat als Origenes.

Die Ansätze, aber auch nur diese sind beim Chalkenteros vorhanden, nicht an den von Kneller genannten Stellen, sondern in seiner herrlichen Schrift *περὶ εὐχῆς*[1]). In der Sprache der damaligen Schule sagt er von den Lebenden: *ἀπορροῆς νοητοῦ τινος θειοτέρου μεταλαμβάνουσι* (9, 2 ed. Kötschau S. 319); die *ψυχὴ* hebt sich und folgt, vom Leibe sich trennend, dem *πνεῦμα*, ja sie folgt ihm nicht bloß, sondern sie tritt in es über, fast hört sie auf Psyche zu sein und wird *πνευματικὴ* (ebenda). Wie sein Lehrer Klemens vom Betenden sagt, daß er *κατὰ ἀνάκρασιν* die *δύναμις τοῦ θεοῦ* erlangt (Strom. VII, 12, Migne P.G. IX, 509), so Origenes, daß er *τοσαῦτα προωφεληθεὶς ἐπιτηδειότερος γίνεται ἀνακραθῆναι τῷ πεπληρωκότι τὴν πᾶσαν οἰκουμένην* (10, 2 S. 320).

Wie sonst da und dort, so hat sich auch hier ein origenistisches Pflänzchen beim Areopagiten zum Baume ausgewachsen. Das Gebet verläuft bei ihm de div. nom. 3, 1 in drei scharf

1) Vergl. darüber jetzt von der Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit 1901, S. 270; auch Dibelius, Das Vaterunser, Umrisse zu einer Geschichte des Gebetes in der alten und mittleren Kirche 1903, S. 34 f.

markirten Stufen: *πρῶτον ἐπ᾽ αὐτὴν ὡς ἀγαθαρχίαν προσανάγεσθαι — μᾶλλον αὐτῇ πλησιάζονται ἐν τούτῳ μυεῖσθαι τὰ πανάγαθα δῶρα τὰ περὶ αὐτὴν ἱδρυμένα — ἡμᾶς αὐτοὺς ἐγχειρίζοντας αὐτῇ καὶ ἑνοῦντας.* Wenn Dionyſius von einer *ἐπιτηδειότης* des Betenden *πρὸς θείαν ἕνωσιν* ſpricht, ſo wirkt vielleicht das *ἐπιτηδειότερος ἀνακραθῆναι* des Origenes nach. Der aber das Pflänzchen begoſſen und in die Höhe gebracht hat, iſt Proklus mit ſeiner *συναφή — ἐμπέλασις — ἕνωσις* (in Tim. 65).

5.

Sterbeort und Translation des Evangeliſten Lukas und des Apoſtels Bartholomäus.

Von Prof. **Kellner** in Bonn.

Da die älteſten Chriſten die heidniſche Sitte der Leichenverbrennung nicht annehmen, ſo kann man für das Altertum im Allgemeinen als Regel hinſtellen: wo Jemand ſtarb, da wurde er auch begraben, und umgekehrt, wo ſich ſein Grab befindet, da hat er auch ſein Leben beſchloſſen. In einzelnen Fällen fanden Ausnahmen ſtatt z. B. wenn eine diſtinguierte Perſon den Tod fern von der Heimat gefunden hatte, ſo brachte man ihre Leiche an den Ort, wo ſie gelebt und gewirkt hatte; ſo geſchah es bei Ignatius von Antiochien und Paulinus von Trier. Gilt das für das chriſtliche Altertum im Allgemeinen, ſo galt es auch für die Apoſtel; ſie wurden an ihrem Sterbeort begraben. Aber nur wenige verblieben an ihrer urſprünglichen Begräbnisſtätte; manche mußten nach ihrem Tode weite Wanderungen machen, ſo Jakobus d. J. und beſonders Bartholomäus.

Als die in der neuen Reichshauptſtadt zu Ehren der Apo-

stel von Konstantin erbaute Kirche fertig war, bemühte man sich, sie analog den Kirchen Roms mit Heiligtümern auszustatten. Der erste Heilige, dessen Überreste dazu dienen mußten, war Timotheus. Kaiser Konstantius ließ sie am 1. Juli 356 durch seinen Vertrauten, den Hofbeamten Artemius, von Ephesus, wo sie bisher geruht hatten, nach Konstantinopel übertragen. Sodann kamen Andreas und Lukas an die Reihe. Konstantius hatte nämlich durch einen griechischen Bischof Namens Agathon deren Grabstätte erfahren und ließ nun ebenfalls durch denselben Artemius ihre Reliquien im J. 357 erheben und in die Apostelkirche zu Konstantinopel überführen.

Die letztere Translation wird in den Quellen, welche sie berichten, immer als ein einziger Akt dargestellt und ein und dasselbe Datum dafür angegeben, nämlich der 3. März 357, was jedenfalls der Tag der Ankunft in Konstantinopel und Beisetzung in der Apostelkirche ist. Man hat es hier also mit einer offiziellen Handlung zu tun, welche von den verschiedenen Chronisten in derselben Weise berichtet wird[1]) und aus diesen Berichten ist zu entnehmen, daß sich die Leiber der beiden apostolischen Männer entweder an *demselben* Orte oder wenn nicht, an Orten, die *nahe bei einander* lagen, befunden haben müssen; sonst hätte die Überführung nicht gleichzeitig stattfinden können. Was Andreas betrifft, so unterliegt es keinem Zweifel, daß Todes- und Begräbnisort derselbe waren, nämlich Patras. Wir haben, von andern Zeugnissen abgesehen, dafür den ausführlichen Bericht des Klerus von Achaja über sein Martyrium. Mag derselbe auch vielleicht durch einen späteren Überarbeiter, was die vorkommenden Reden angeht, rhetorisch ausgeschmückt worden sein, die darin

1) Chron. pasch. ad an. 357. Ed. Bonn. I 542. Hieronymus de viris ill. c. 7. Philostorgius h. e. III, 2. Theodorus Lector h. e. II 61. Acta Andreae ed. Bonnet c. 51 ff. in Analecta Boll. t. XIII.

enthaltenen Tatsachen sind unanfechtbar [1]).

Was Lucas angeht, so haben einige Forscher auf Grund der eben erwähnten Zusammenstellung mit Andreas, wirklich angenommen, auch sein Sterbe- und Begräbnisort sei Patras gewesen [2]). Allein später bekannt gewordene und neuerdings bestätigte Quellenaussagen führen doch zu einer andern Ansicht. Wir besitzen nämlich die Lebens- und Leidensgeschichte des eingangs genannten Artemius, welche A. Mai im vierten Bande seines Spicilegium als Werk des Johannes Damascenus veröffentlicht hat. Dieselbe ist, wie sie selbst bekennt (Kap. 4) inhaltlich aus dem verlornen Geschichtswerke des Philostorgius gezogen, der als ein genauer und zuverlässiger Historiker bekannt ist, trotzdem er Eunomianer war [3]). Hier wird Kap. 16 geschildert, wie Kaiser Konstantius den Artemius beauftragte, die Leiber der Apostel Andreas und Lucas, die in Achaja bestattet seien, und zwar der des Andreas zu Patras und der des Lucas zu Theben in Boeotien, mit Hilfe des Bischofs von Patras zu erheben und nach Konstantinopel zu überführen. Beide heiligen Leiber seien nun mit einander dorthin geschafft und mit Timotheus, der aus Ephesus dorthin gebracht war, in der Apostelkirche feierlich beigesetzt worden. So die Vita Artemii.

Diese Aussage ist neuerdings durch andere, von der genannten ganz unabhängige Quellen bestätigt worden, nämlich erstens durch eine Schrift, welche Ph. Meyer aus einem Smyrnenser Kodex in den Jahrbüchern für protest. Theologie 190[illegible] veröffentlicht hat. Sie ist nach Ansicht des Herausgebers von

1) Ediert von Car. Chr. Woog, Leipzig 1749 aus einem Kodex Bodlejanus, dann von Morcelli, Menologium Const. I, 245 f. und in jüngerer Recension von M. Bonnet, Analecta Boll. t. XIII.

2) Andere verwechseln gar Patrae in Achaja mit Patara in Lycien.

3) Commentarius historicus de s. et inclito magno martyre Artemio collectus ex eccl. historia Philostorgii et nonnullorum aliorum a Johanne monacho lautet der Titel. Migne P.Gr. 96.

einem Gnostiker verfaßt und stellt sich als eine Lobrede auf Lukas dar [1]). Es wird darin erzählt, Lukas habe in der letzten Zeit seines Lebens im siebentorigen Theben die ärztliche Praxis ausgeübt, aber auch das Volk belehrt und bekehrt. Kurz vor seinem Tode habe er die ganze Gemeinde an einem von Theben drei Stadien entfernten Orte zusammenkommen lassen, um Worte der Belehrung und Ermahnung an sie zu richten, und sei dort gestorben. Diese Einzelheiten haben für unsern Gegenstand keine Bedeutung, in der Hauptsache aber stimmt diese ganz unabhängig dastehende Quelle mit der Angabe des Philostorgius überein. Als Zeuge für Theben kann auch Philostorgius selbst gelten, da er in seinem Geschichtswerke a. a. O., nachdem er die Translation des Andreas erwähnt hat, sich ausdrückt, Lukas sei ebenfalls aus Achaja (ἐκ τῆς αὐτῆς Ἀχαΐας) nach Konstantinopel gebracht worden. Diese generelle Angabe schließt Theben wenigstens nicht aus, wohl aber jede andere Stadt, namentlich Ephesus.

Einen weiteren Beleg für den wahren Sterbeort des Lukas bietet das Verzeichnis der 70 Jünger von Abu' l Barakat, das zwar arabisch geschrieben, aber aus alten griechischen Quellen gezogen ist. Dort heißt es, Lukas sei zu Theben in Böotien am 22 des ägyptischen Monats Babah (18. Okt.) zur Zeit des Königs Trajan gestorben [2]).

Die Gleichzeitigkeit der Überführung beider Körper, welche nicht bloß von den genannten Schriftstellern, sondern von allen Chronisten betont wird [3]), also unumstößliche Tatsache ist,

---

1) Der Titel ist: *Περίοδοι καὶ τελειώσεις τοῦ ἁγ. ἀπ. Λουκᾶ.* Vgl. Lipsius, Die apokr. Apostelgesch. ꝛc. II 355.

2) Edirt von Baumstark, Oriens christ. 1902 S. 337 Art. 6.

3) Außer von den schon genannten Schriftstellern wird diese Translation noch erwähnt in den Excerpta Barbari, der Chronik des Hieronymus, den Konsularfasten von Ravenna und bei Prosper von Aquitanien.

läßt ſich nur dann begreifen, wenn Lukas mit Andreas an einem und demſelben Orte oder wenigſtens in einem nahe bei Patras in der Richtung nach Konſtantinopel gelegenen Orte beigeſetzt war. Wie ein Blick auf die Landkarte lehrt, war letzteres der Fall. Patras liegt nämlich an der Stelle, wo der Meerbuſen von Korinth ſehr ſchmal iſt. Hat man dieſen überfahren, ſo befindet man ſich ſchon in Böotien, deſſen Hauptſtadt Theben nur eine Tagreiſe von der Küſte in der Richtung nach Konſtantinopel gelegen iſt. Die Überführung der Gebeine Beider ließ ſich alſo ſehr gut zugleich bewerkſtelligen. Damit dürfte die Frage nach dem Todes- und Begräbnisort des Evangeliſten Lukas entſchieden ſein. Denn, wenn andere Kirchenſchriftſteller wie z. B. Gaudentius andere Orte bezeichnen, ſo kann das nicht ins Gewicht fallen, da ſie vom Schauplatz der Begebenheiten entweder örtlich zu weit entfernt oder zeitlich zu ſehr entrückt waren, um als glaubwürdige Zeugen gegen obige Angabe aufkommen zu können. Epheſus aber kann als letzter Wohnort des Lukas ſchon deshalb überhaupt gar nicht in Betracht kommen, weil, wenn ſeine irdiſchen Überreſte dort geruht hätten, ſie das Jahr vorher gleichzeitig mit denen des Timotheus nach Konſtantinopel hätten transportiert werden können. Aber davon weiß keine der diesbezüglichen Quellen etwas.

Was die Perſönlichkeit des Mannes angeht, deſſen ſich Konſtantius bediente, ſo weiß der Biograph des Artemius über ſeine Abſtammung und ſeine frühere Stellung nichts zu ſagen. Er war alſo ohne Zweifel ein Mann von niederer Herkunft, der ſich im Militär- und Hofdienſt emporgearbeitet und das beſondere Vertrauen des Kaiſers erworben hatte. Dieſer verlieh ihm während ſeiner letzten Regierungsjahre die hohe Stellung eines Präfekten und Oberbefehlshabers von Ägypten. Als ſolchem wagte ihn anfangs auch Julian nicht

zu nahe zu treten, sondern beließ ihn in seiner Stellung. Als er sich aber in Antiochien zum Feldzug gegen die Perser rüstete, befahl er ihm mit seinen Truppen zum Heere zu stoßen, entsetzte ihn alsbald seiner Würde und ließ ihn verhaften, da er glaubte, er sei an der Hinrichtung seines Bruders Gallus mitschuldig. Da sich Artemius aber von dieser Beschuldigung reinigte, wollte ihn Julian wieder zu Gnade annehmen, wenn er das Christentum abschwöre. Da er sich hierzu nicht bereit finden ließ, wurde er in Antiochien hingerichtet am 20. Okt. 362. Er wird von den Griechen als Martyrer erster Klasse (*μεγαλομάρτυρ*) verehrt [1]).

Da Translationen, als feststehende und in den meisten Fällen in zuverlässiger Weise bezeugte Tatsachen, zuweilen, wie aus dem Gesagten ersichtlich, für Entscheidung anderer Probleme von Belang sein können, so sei es uns verstattet, bei dieser Gelegenheit, einige weitere einschlägige Bemerkungen zu machen. Jedem, der sich mit den Quellen der Geschichte der Heiligen ältester Zeit, namentlich auch der Apostel speziell beschäftigt, muß es auffallen, daß ihr Gedächtnis auf so verschiedene Tage in den einzelnen Kalendarien angesetzt wird. Da finden sich fünf, sechs und mehr Tage angegeben, als solche, an welchen der betreffende Heilige verehrt wird; die Lateiner haben ihn an einem andern Tage als die Griechen, die Syrer haben wieder andere, die Kopten auch andere Gedächtnistage. Die Laien sehen da nichts als Wirrwarr und die Gelehrten stehen dieser Erscheinung meistens ratlos gegenüber und verzichten auf deren Erklärung. Sie erklärt sich aber einfach aus den vielfältigen Translationen. Erhielt eine Gemeinde

1) Tillemont, hist. eccl. VII, 222 f. u. 312 ff. hält ihn für einen Arianer, da er als Präfekt von Ägypten sich an der Verfolgung des Athanasius beteiligen mußte. Nach Lage der Dinge ist das auch anzunehmen, wenn gleich sein Name im arianischen Martyrolog von Wright nicht zu finden ist.

die Reliquien eines Heiligen oder auch nur einen Teil derselben, so wurde dieser Tag zum Festtage für sie und zum jährlichen Gedächtnistage für den betreffenden Heiligen. Dadurch wurde, wenn im Laufe der Zeit die Kenntnis davon, warum dieser oder jener Tag gewählt wurde, verloren ging, der wirkliche Todestag der Heiligen unkenntlich. Man wird aber in den meisten Fällen sicher gehen, wenn man das Datum, unter welchem er im Kirchenkalender seines Wohnortes resp. Sterbeortes vermerkt ist, für seinen Sterbetag hält. Die übrig bleibenden Data sind dann, wenn nicht willkürlich gewählt, was auch vorkommt, einfach als Translationstage anzusehen[1]).

Geben wir zu dem Gesagten einige Belege. Der Todestag der beiden Apostelfürsten ist bekanntlich der 29. Juni. Daneben verzeichnet die Depositio martyrum dasselbe Datum mit der Jahreszahl 258 n. Chr. für Paulus allein (et Pauli Ostense). Es kann das nur ein Translationstag sein. Jakobus der Alt. wurde in der Osterzeit hingerichtet, gefeiert wird er am 25. Juli, welchen Tag das römische Brevier ausdrücklich als Tag der Translation bezeichnet. Auffallend häufig mußten Translationen mit den Reliquien des Apostels Bartholomäus vorgenommen werden und wir sind in Betreff derselben auch verhältnismäßig gut unterrichtet, während bei andern Anlässen dieser Art die Nachrichten ganz fehlen. Sie gewinnen für uns außerdem ein besonderes Interesse dadurch, daß im neunten Jahrh. der Leib des Bartholomäus in Deutschland von einem Betrüger zum Erwerb angeboten wurde. Der Bischof Erchampert von Freising † 854 wurde dieserhalb ins Vertrauen gezogen und erließ ein Schreiben an seinen

1) Man vergl. die Abhandlung von Muratori: De ss. martyrum natalibus. Diss. 9 zu seiner Ausgabe des Paulinus von Nola (Migne 61, 819), worin die Meinung Pagis bekämpft wird, der die in den Kalendarien notierten Natales nur als Translationstage angesehen wissen will.

Klerus, worin es heißt, ein gewisser Felix habe dem Könige angezeigt, er habe den Leichnam des Apostels Bartholomäus nebst andern Reliquien ins Land gebracht. Er habe sich darüber gefreut, traue aber dem Felix nicht und habe beschlossen, ein dreitägiges Fasten zu halten, um zu erfahren, ob Felix die Wahrheit sage oder schwindele. Er bitte die Brüder, ebenfalls ein solches Fasten zu halten, damit man nicht Opfer einer Betrügerei werde [1]). Es scheint aus dem Handel, denn darauf war es dem Felix ohne Zweifel abgesehen, nichts geworden zu sein.

Die über Bartholomäus und sein Lebensende im Umlauf befindlichen Nachrichten, weichen, wie schon Binterim klagt, sehr von einander ab. Die im Abendland verbreiteten stammen aus einer sehr trüben Quelle, nämlich den Apostelgeschichten des Pseudo-Abdias. Mehr Vertrauen erwecken die Nachrichten, welche die armenischen Schriftsteller Samuel von Ani und Moses von Chorene bieten, wozu noch die von Aucher 1874 ff. veröffentlichten Schriftstücke, namentlich der Homilien des Gregorius Magnus kommen [2]). Danach wirkte Bartholomäus zuletzt in Armenien für die Ausbreitung des Christentums und zwar unter König Sanatruk I, der von 37—67 regierte. Nach dem erstgenannten Chronisten hätte er seinen Tod schon um das J. 51 n. Chr. in der Stadt Areban gefunden, nach dem letztgenannten Autor aber wäre er erst im 20. Jahre des Sanatruk ins Land gekommen. Da er des Königs Schwester zum Christentum bekehrt hatte, ließ ihn dieser so lange mit Stöcken schlagen, bis er nun leblos dalag. Nach einigen Stun-

1) Pez, Anecdota t. VI. Migne t. 116. col. 31.

2) Euseb. Caes. et Samuelis Aniensis chronica ed. Mai et Zolerol. Rom 1838. Moses von Chorene, Hist. Arm. II 34 und Moesinger, Vita et martyrium Barth. ap. Salzbg. 1877, der die von Aucher edierten Schriftstücke lateinisch herausgegeben hat. Das griech. Martyrium bei Tischendorf, Acta ap. apocr. S. 243—60.

den kam er wieder zu sich, verrichtete ein Gebet und gab seinen Geist auf. Als Stätte seines Leidens und Todes wird in diesem Schriftstück Urbania oder Urbanopolis in Armenien genannt. Dort wurde er auch begraben.

Im J. 504 wurden seine Gebeine, warum und durch wen wird nicht berichtet, nach Darä in Mesopotamien übertragen, nachdem der oströmische Kaiser Anastasius dieses Städtchen umgebaut, befestigt und nach sich Anastasiopolis umgenannt hatte [1]). Im J. 574 wurde Darä von den Persern erobert, kam 592 zwar wieder in byzantinischen Besitz, blieb aber ein Zankapfel zwischen den beiden Reichen, bis es endlich 638 dauernd in persische Hände überging. Mit der Unsicherheit des Besitzes von Darä mag es zusammenhängen, daß der Leib des Apostels weggeschafft und nach Sizilien und von da nach den Liparischen Inseln gebracht wurde. So berichtet eine Predigt des Abtes Theodor von Studium † 826 [2]); aber näheren Aufschluß, wann und warum das geschehen sei, gibt sie uns nicht, sagt auch nicht, warum die Reliquien an einen so abgelegenen Ort, der allerdings zu Byzanz gehörte, und nicht in die Hauptstadt selbst gebracht wurden [3]).

Die Insel Lipari wurde i. J. 838 von den Sarazenen überfallen, verwüstet und geplündert. Sie zerstreuten auch die Gebeine des Apostels. Diese wurden nach ihrem Abzuge wie-

1) Theodorus Lector h. e. II 57. Muralt, Chron. Byz. I 119. 232 ꝛc. 265 u. 291.

2) Theodori Sermo übersetzt von Anastasius Bibl. Migne 129, 730.

3) v. Gutschmid, kleine Schriften II 348 ff. hat sich eingehend mit den griechischen Quellen über das Martyrium des hl. Bartholomäus beschäftigt und den darin vorkommenden Königsnamen Polymius auf Polemon II König von Bosporus und Pontus gedeutet. So glaubte er, für die Nachrichten über den Apostel einen geschichtlichen Hintergrund zu gewinnen, und meinte, dieselben seien etwa 150 Jahre nach den Begebenheiten niedergeschrieben. Er hat leider übersehen, daß in dem griechischen Martyrium schon die Translation nach Lipari erwähnt wird, welche frühestens im sechsten Jahrhundert erfolgt sein kann.

der gesammelt und nach Benevent in Sicherheit gebracht. Von da sollen sie 980 oder etwas später durch Kaiser Otto III nach Rom überführt worden sein, während Benevent nach wie vor noch immer in deren Besitz zu sein behauptete. Der Widerspruch dürfte so zu erklären sein, daß nur ein Teil der Reliquien nach Rom kam, der andere in Benevent verblieb.

Es darf nicht unbemerkt bleiben, daß das Angebot, des Körpers des Bartholomäus, das dem König Karl d. Kahlen gemacht wurde, just in die Zeit fällt, wo dessen Reliquien auf Lipari zerstreut worden waren. Man kann den Gedanken also nicht unterdrücken, daß der Betrüger Felix davon wußte und sich die Zeitumstände in dieser Weise zu Nutze zu machen suchte. Der Moment war gut gewählt, aber Felix traf es nicht so gut, wie ein späterer College zur Zeit der Kreuzzüge beim Erzbischof Johannes von Trier mit dem hl. Rock. Der Annalist, der diese hervorragend wichtige Reliquie zuerst erwähnt, begnügt sich mit dem äußerst lakonischen Bericht, daß Johannes die Tunica des Herrn am 1. Mai 1196 mit großer Ehrfurcht und Teilnahme guter Leute im Petersaltare verborgen habe [1]). Woher er sie entnahm, verrät der vorsichtige Annalist mit keinem Wort — Schweigen ist bekanntlch manchmal Gold — also kann jeder darüber denken, wie er will.

Bei der hohen Verehrung, welche den Reliquien vom vierten christlichen Jahrhundert an in der ganzen Kirche zuteil wurden, fehlte es niemals an andächtigen Besuchern der Gräber der Apostel. Es hatte also, abgesehen von geschichtlichem Interesse, auch praktischen Wert zu wissen, wo dieselben sich befänden, und daher kann es nicht auffallen, daß von Zeit zu Zeit Aufzeichnungen darüber gemacht wurden. Darunter sind besonders merkwürdig zwei annähernd selbständige Zusammenstellungen, welche, weil sie nur ein paar Jahrzehnte auseinander liegen, zur Prüfung herausfordern. Die Vergleichung

1) Gesta Trevirorum cont. II in M. G. H. XXIV pag. 396.

derſelben iſt lehrreich, weil man daraus erſehen kann, in wiefern ſolche Aufzeichnungen zuverläſſig ſind oder nicht und die Berichterſtatter ſich auf dem Laufenden befinden.

Das eine dieſer beiden Verzeichniſſe findet ſich in dem bekannten Codex Fuldensis des hl. Bonifatius. Derſelbe iſt ein Lectionar, die Perikopen, die den Pauliniſchen Briefen entnommen ſind, enthaltend, vom B. Victor von Capua † 554 kollationiert. Beigegeben iſt ein: Indiculus, quibus locis apostoli jaceant [1]). Danach befanden ſich die Grabſtätten der Apoſtel um die Mitte des VI. Jahrhnnderts an folgenden Orten: Petrus et Paulus Romae, Johannes evangelista Epheso, Andreas Patras, Philippus in Asia civitate Hierapoli, Matthaeus in Portum, Jacobus Hierosolyma, Bartholomaeus in Phrygia civitate Dolici (?), Thomas in India civitate Jothabis, Jacobus Alphaei in civitate Joppe, Simon Zelotes in Cappadocia civitate Caesarea, Judas Jacobi in provincia Phoenice civitate Byreto.

Dann folgen die Grabſtätten einer Anzahl von Jüngern des Herrn, nämlich: Marcus evangelista Alexandria, Lucas evangelista Antiochia, Timotheus Epheso, Philippus, unus de septem [scil. diaconibus] Caesarea Palaestinae, Stephanus martyr Hierosolyma, Johannes Bapt. in Samaria civitate Sebaste, caput Joannis Bapt. in provincia Phoenice civitate Emosa, Barnabas et Silas Cypro civitate Constantia. Der unbekannte Gewährsmann teilt mit, was er hat in Erfahrung bringen können: einiges iſt offenbar falſch, das meiſte aber richtig. Auffallend iſt jedenfalls, daß ihm die Translationen des Timotheus, Andreas und Lukas unbekannt geblieben ſind [2]).

Weniger Sammlerfleiß und weniger Kenntnis verrät das analoge Verzeichnis, das der Dichter Venantius Fortunatus mitteilt. Danach ruhen Petrus und Paulus in Rom,

1) Abgedruckt nur bei Gerbert, Monum. liturg. Alam. I 454.

2) Wer ſich für die Sache ſpeziell intereſſiert, mag meine Heorto-

Andreas in Achaja (!), Johannes in Ephesus, die beiden Jacobus im hl. Lande, Philippus in Hierapolis, Thomas in Edessa, Bartholomaeus in Indien (?), Matthaeus in der Stadt Naddaver in Äthiopien (?), Simon und Judas in Persien, Markus in Ägypten [1]). Auch ihm ist die Translation des Andreas nach Constantinopel unbekannt geblieben und doch waren die Translationen Ereignisse, welche Aufsehen erregten und mit einigem Gepränge ins Werk gesetzt wurden, wie die in Trier befindliche Elfenbeintafel erkennen läßt, welche eine Translation vorstellt. Sie zeigt zwei Männer in festlicher Tracht, die auf einem Wagen sitzend und eine Truhe auf den Knieen haltend in eine Stadt einziehen. Ihr Einzug hat Neugierige an alle Fenster und auf die Dächer gelockt. Natürlich war der Erwerb bedeutender Reliquien ein freudiges Ereignis für die betreffende Stadt und der Tag der Einführung wurde im Kirchenkalender vermerkt und alljährlich gefeiert. Annalisten und Geschichtschreiber ihrerseits verfehlten nicht, über solche Erwerbungen zu berichten, und in der Tat sind Nachrichten über die wichtigeren Vorgänge dieser Art in Menge vorhanden, so daß es Wunder nehmen muß, daß über die Einbringung des hl. Rocks durch Helena in Trier uns kein Schriftsteller etwas mitteilt [2]).

Ein anderer Grund, warum die Geschichtsquellen die Translationen so fleißig registrieren, liegt darin, daß das Wiederausgraben von Leichen nach römischem Recht als Verbrechen galt, nur in Ausnahmefällen gestattet wurde und nicht ohne Erlaubnis der höchsten Instanzen, zuletzt der Kaiser selbst, stattfinden

logie § 23—30 mit obigen Angaben vergleichen.

1) Venantius Fortunatus carm. miscell. VIII, 6 zwischen 559—574 verfaßt. Lipsius, Die apokr. Apostelgesch. ꝛc. I 166 benutzt dieses Verzeichnis, obwohl es arge Verstöße enthält, das andere bessere scheint er nicht gekannt zu haben.

2) In Wirklichkeit nahm Helena erst im Greisenalter und infolge Einwirkung Konstantins das Christentum an, lebte dann beständig im Orient und konnte unmöglich in den Rheinlanden alle die schönen Werke vollbringen, welche unkritische Historiker sie dort verrichten lassen.

durfte. Man kann deshalb sagen, wo immer namhafte Reliquien oder ganze Körper von Heiligen zum Vorschein kommen, für deren Erhebung nicht einwandfreie Nachrichten oder später, im Mittelalter, offizielle Translationsakte aufzuweisen sind, dieselben als gewiß unecht und unterschoben anzusehen sind. Beispielsweise liegen für die Überführung der hl. drei Könige von Mailand nach Köln genügende gleichzeilige Nachrichten vor, für die vorausgehende Übertragung von Konstantinopel nach Mailand aber fehlen sie gänzlich. Denn die sog. Vita Eustorgii, worin sie berichtet wird, ist eine freche Fälschung aus dem XI. Jhrhdt., welche die Bollandisten (Sept. V pag. 776 f.) nicht einmal des Abdruckes wert gehalten haben.

II.

Rezensionen.

Die **armenischen Apokryphen:**

I. Die **apokryphen Schriften** des **Alten Testamentes.** Venedig, San Lazaro 1896. XVI. 808 S. 8°.

II. Die **apokryphen Schriften** des **Neuen Testamentes.** Venedig, San Lazaro 1898. XV. 491 S. 8°.

III. Die **apokryphen Apostelschriften.** Venedig, San Lazaro 1904. XV. 496 S. 8°.

Die venetianischen Mechitharisten haben im Verlaufe des letzten Jahrzehents die armenischen Apokryphen, soweit sie in der reichen und weltberühmten Handschriftensammlung der Bibliothek von San Lazaro vertreten sind, im obigen dreibändigen Sammelwerke auf Grund einer sehr großen Anzahl von Handschriften (im Ganzen über 30) veröffentlicht. Der erste Band umfaßt die alttestamentlichen Apokryphen, der zweite apokryphe Evangelien und Apokalypsen, der dritte die apokryphen Apostelgeschichten. Im ersten Bande gelangen zum Abdrucke folgende Texte: Buch von Adam, Tod Adams, Erzählung von der Erschaffung und dem Falle Adams,

von Adams Austreibung aus dem Paradiese, von Adams Söhnen Abel und Kain, über das Evangelium Seths (diese Stücke sind inzwischen ins Deutsche übertragen worden von Erwin Preuschen, in der Schrift „die apokryphen gnostischen Adamschriften", 1900); die Testamente der 12 Patriarchen; die Geschichte der Aseneth, Bußlied der Aseneth; Geschichte Mosis; Tod der Propheten; von Salomo handelnde Apokryphen; das Gebet des Königs Manasses; das siebente Gesicht Daniels (in armenischem Texte und deutscher Übersetzung 1892 zu Wien herausgegeben von Gregoris Kalemkiar); das dritte Buch Ezra, Fragen des Propheten Ezra an den Engel des Herrn über die Seelen der Menschen; kurze Geschichte des Propheten Elias; Predigt des Propheten Jonas in der Stadt Ninive; über den Propheten Jeremias aus den Schriften des Baruch; Geschichte des hl. Propheten Jeremias und seiner Jünger Baruch und Abimelech; „aus den Paralipomena, die ich gefunden habe in den Büchern der Römer (?)" — ein mit den paralipomena Jeremiae zusammenhängendes Stück; Gesicht Henochs des Gerechten.

Als Ergänzung zu dieser Sammelausgabe der alttestamentlichen Apokryphen hat der gelehrte Mechitharist Dr. Barsel Sargisean einen literargeschichtlichen Kommentar zu jedem einzelnen der vorstehend genannten Stücke in neuarmenischer Sprache bearbeitet (Venedig, San Lazaro 1898, 485 S. 8°).

Der zweite Band enthält folgende Texte: Kindheitsevangelien; Pilatusakten; Anaphora und Paradosis des Pilatus; Brief des Lentulus Publius über Jesus von Nazareth; Gesicht der hl. Gottesgebärerin (= *Ἀποκάλυψις τῆς ἁγίας Θεοτόκου περὶ τῶν κολάσεων*, vgl. M. Rh. James, Apocrypha anecdota; Texts and Studies, ed. by J. A. Robinson, II, 3; 1893, p. 109 ff.); das Entschlafen der hl. Gottesgebärerin (vgl. diese Zeitschrift 1902, S. 321—349).

Im dritten Bande werden folgende Texte veröffentlicht: die Akten der Apostel Petrus und Paulus in mehrfacher Rezension, das Martyrium des Apostels Petr., das Martyrium des Apostels Paulus, die Paulus-Apokalypse in vierfacher Rezension, der Brief Dionysius des Areopagiten an Timotheus über den Tod der Apostel Paulus und Petrus,

die Reise des Apostels Paulus zur See nach Rom; das Martyrium des Apostels Andreas, die Erlebnisse der Apostel Andreas und Matthias im Lande der Menschenfresser in zwei Rezensionen, deren erste den Apostel Matthias nennt, während die zweite von Matthäus redet; die „Geschichte des Apostels Jakobus, wie er nach Spanien reiste und wieder nach Jerusalem kam, dort enthauptet wurde, und nach seinem Tode leiblich zurückkehrte nach Spanien"; die Johannes-Akten und zahlreiche auf Johannes bezügliche Einzelstücke; Geschichte der Apostel Jakobus und Johannes; Philippus-Akten, Kanones des Apostels Philippus; Bartholomäus-Akten, Bartholomäus- und Judas-Akten, Auffindung der Reliquien des hl. Apostels Bartholomäus; Thomas-Akten in mehrfacher Rezension, Geschichte der Auffindung der Reliquien des hl. Apostels Thomas; Matthäus-Akten; Martyrium Jakobus', des Bruders des Herrn; „vom hl. Apostel Thaddäus über die Auffindung des hl. Kreuzes, die geschah in den Tagen des Apostels Jakobus durch die Königin Patronika, welche die Gemahlin Klaudius, des Kaisers von Rom war"; „von dem hl. Apostel Thaddäus über die Auferstehung der Toten"; Martyrium des Apostels Simon Zelotes; über die einzelnen Apostel, ihre Charakterisierung und ihre Berufung zum Apostolat; das Apostelverzeichnis nach Dorotheus, dasselbe nach Epiphanius; „Verzeichnis der Apostel, welche von ihnen verehelicht waren, und welche es nicht waren".

Absichtlich ausgeschlossen wurden von der Aufnahme in das Sammelwerk bereits anderwärts gedruckte Stücke, wie: der apokryphe Briefwechsel zwischen Paulus und den Korinthern; das Entschlafen des hl. Johannes; die Thekla-Akten u. s. w.

Ich beschränke mich auf die vorstehende Inhaltsangabe, und glaube von weiterem Eingehen auf die einzelne Stücke in dieser Anzeige deshalb absehen zu dürfen, weil ich eine Übersetzung, bezw. Bearbeitung der armenischen apokryphen Apostelgeschichten vorbereite, welche, wie ich hoffe, im Laufe des nächsten Jahres druckfertig werden dürfte. Vetter.

Le Livre d' Isaïe, traduction critique avec notes et commentaires

par le P. **Albert Condamin**, S. J. XIX. 400 p. gr. 8° Paris Lecoffre, 1905. Preis: 8 frs.

Dieser Kommentar zum Buche Isaias ist keine theologische Erklärung des prophetischen Buches und will das nicht sein, sondern er verfolgt ausschließlich kritische Zwecke. Die textkritische Behandlung der Weissagungen geschieht fortlaufend in den Fußnoten, der Literarkritik sowie der historischen Kritik sind die Analysen am Schlusse der einzelnen Perikopen gewidmet. Für solche kritische Probleme, deren Erörterung große Ausführlichkeit erfordern würde (wie z. B. Authentizität der Weissagungen über Babylon 13, 1—14, 23, und 21, 1—17, der Weissagezyklen 24, 1—27, 13 und 34, 1—35, 10, insbesondere aber der Kap. 40—66), wird auf die in Vorbereitung begriffene Einleitung zum Buche Isaias verwiesen. So viel ist übrigens bereits aus den Andeutungen dieses Kommentars ersichtlich, daß der Verf. in der Frage nach dem Ursprung der Kap. 40—66 die Ergebnisse der Kritik — mit vollem Rechte — akzeptiert: die Kap. 40—55 und 60—62 weist er einem exilischen Propheten zu, für die Kap. 56—59 und 63—66 aber scheint er, wie wir wenigstens aus der kurzen Bemerkung S. 390 schließen zu dürfen glauben, der Annahme eines Tritojesaia zuzustimmen.

Die Anlage und Durchführung des Kommentars ist durchaus fachmännisch, selbstständig, von ruhig abwägendem Urteil geleitet. Ein besonderer Vorzug ist die große Klarheit und Präzision seiner Darlegungen. Letzteres gilt insbesondere auch von der kurzen Skizze, welche das Vorwort S. VII ff. über die strophische Gliederung des Buches Isaias enthält. Condamin sucht nämlich, ähnlich wie Hontheim für das Buch Job getan hat, den Nachweis zu führen, daß ein großer Teil der prophetischen Reden des Buches Isaias Strophengruppen enthalte, die regelmäßig in Strophe, Gegenstrophe und Zwischenstrophe zerfallen. Als die der Strophenbildung zu Grunde liegende metrische Einheit gilt dem Verf. der Vers, natürlich nicht der masoretische Vers, sondern der Vers vom metrischen oder rhythmischen Gesichtspunkte aus als ein mindestens zwei Zeilen umfassender und grammatisch einen Satz oder Nebensatz darstellender Wortkomplex. Die Kriterien, an denen die

strophische Gliederung erkannt wird, sind teils logisch-inhaltlichen, teils rhythmischen, teils sprachlichen Charakters. In die letztere Kategorie fallen gewisse oratorische Figuren, wie Anadiplose, Responsion, Inklusion. Nach diesen Voraussetzungen ist die Übersetzung angeordnet, indem einerseits der Text in Strophen, Gegenstrophen, Zwischenstrophen geteilt wird, und anderseits die oratorischen Figuren durch Sperrdruck hervorgehoben sind. Besonders frappierend wirkt die Auffassung Condamins für die Kap. 40—55 und 60—62.

Diese Abschnitte stellen nämlich nach seiner Theorie 9 Dichtungen dar, von denen die erste, zweite, dritte und sechste so gebildet seien, daß entweder eine Strophengruppe regelmäßig 26 Verse zählt, oder aber mehrere Strophengruppen zusammen 52 Verse umfassen. Doch ist hiebei zu beachten, daß diese Symmetrie, zum Teil wenigstens, nur durch Umstellung einzelner Versgruppen erreicht wird. Unter den von C. vorgeschlagenen Umstellungen sei insbesondere ausgehoben die originelle, übrigens, wie uns scheinen will, überzeugende Umstellung von 42, 1—9 (zwischen den 7. und 8. Vers des Kap. 49).

Im Prinzip halten wir Condamins Auffassung für berechtigt, denn in zahlreichen Fällen ist der strophische Bau der Buches Isaias sicher gestellt durch die oratorischen Figuren, so durch die der Responsion z. B. 5, 1—4; 11, 1—9. 11—16; 19, 18—24; 23, 1—14; 40, 1—8. 11—16; 47, 1—9; 48, 1—19; 49, 1—6. 22—26; 51, 4—8. 17—23, oder durch die der Inklusion z. B. 13, 9—13; 28, 1—4. 14—18; 41, 1—5; 42, 1—3; 51, 12—16; 53, 7—9; 60, 10—18; 61, 10—62, 5; oder durch Kehrverse, so 9, 7—10, 4. Aber in manchen Einzelheiten möchten wir die Aufstellungen des Verf. von Subjektivität nicht freisprechen. So z. B. wird die Inklusion 10, 8 ff. nur gewonnen durch die Umstellung von V. 15, einer der Kehrverse in 9, 7—10, 4 nur durch die Umstellung von 5, 24. 25. Vollends scheint uns C. viel zu weit gehen in der Annahme von Responsion: die Wiederholung des Namens „Jahwe", oder der Formel„ so spricht Jahwe", oder der anderen Formel „an jenem Tage" darf sicher nicht als Responsion

gedeutet werden. Immerhin aber enthält dieser originelle Isaias-Kommentar so viel Neues und Beachtenswertes für Text- und Literarkritik, daß er als wesentliche Förderung der exegetischen Forschung gelten muß.

Die Ausstattung des Werkes ist vorzüglich, der Preis aber gleichwohl sehr mäßig. Vetter.

---

1. Die **Metrik des Buches Kohelet.** Von **V. Zapletal,** O. P. Freiburg (Schweiz), Universitätsbuchhandlung 1904. 20 S. kl. 8°.
2. Das **Buch Kohelet** kritisch und metrisch untersucht, übersetzt und erklärt von **V. Zapletal,** O. P. Freiburg (Schweiz), Universitätsbuchhandlung 1905. X. 243 S. gr. 8° (Collectanea Friburgensia, N. F. VII.).

1. In der erstgenannten, kleinen Schrift kündigt Zapletal die von ihm gemachte Entdeckung an, daß das Buch Kohelet „samt dem Epilog in einem regelmäßigen Metrum geschrieben ist". Den Nachweis hiefür zu führen, dies ist dem Verf. unseres Erachtens gelungen. Nur die Beobachtung selber war nicht, wie Zapletal bei Herausgabe seiner Schrift glaubte, etwas Neues. Denn schon vor ihm hatten zwei Gelehrte den metrischen Charakter des Buches erkannt und betont, H. Grimme im Jahre 1897 und E. Sievers im Jahre 1901. Z. ist nachträglich auf seinen Irrtum aufmerksam geworden und stellt ihn in der zweiten Schrift, S. VII. und 36 richtig.

2. Der Kommentar zerfällt in zwei Teile: die Einleitung (S. 3—88) und den eigentlichen Kommentar (S. 91—243). Die Einleitung beschäftigt sich u. a. mit den Fragen nach der Einheitlichkeit des Buches, nach Entstehungszeit und Verfasser, nach seiner religionsgeschichtlichen Bedeutung und insbesondere auch mit der Untersuchung über „die vermeintlichen Einflüsse der griechischen Philosophie im Buche". Der Kommentar ist so geordnet, daß regelmäßig der hebräische Text für die einzelnen Kapitel mit übersichtlicher Teilung der Zeilen abgedruckt wird, dann folgt die metrische Charakterisierung des Abschnittes, die philologisch-sachliche Erklärung und endlich eine in schönem Rhythmus gehaltene deutsche Übersetzung des Kapitels. Ein besonderer Vorzug des sehr

fleißig gearbeiteten Kommentars liegt in der Sammlung zahlreicher Parallelstellen zu den Sentenzen Kohelets aus der altrabbinischen Literatur und den griechisch-römischen Klassikern. Die Erklärung wird daher dem Theologen zum Verständnis des schwierigen Buches wesentliche Dienste leisten und soll nach dieser Richtung angelegentlich empfohlen werden.

Im einzelnen notiere ich nur folgende Kleinigkeiten: S. 112 wird pardes nicht richtig gedeutet. Zunächst sollte anstatt „Persisch" gesagt sein „Iranisch", denn die Erklärung des Wortes, die unmittelbar nachher folgt, setzt das Zend, nicht das Altpersische voraus. Im Zend nämlich lautet die dem griechischen *περί* entsprechende Präposition pairi, im Altpersischen dagegen (wie auch im Sanskrit) pari. Sodann der zweite Teil des Wortes heißt im Zend nicht dez, sondern daēza, bedeutet auch nicht „Haufe", läßt sich in der Zendliteratur überhaupt nicht als eigenes Wort belegen, sondern nur als Bestandteil des Kompositums pairidaēza, als dessen Bedeutung Justi (Handb. d. Zendspr., 1864, S. 180) allerdings „Umhäufung" verzeichnet. — Zu dem S. 130 über die Bedeutung des Wortes ʿolam Bemerkten verweise ich auf die in dieser Zeitschrift 1904, S. 519 ff. gegebene Bedeutungsgeschichte des Wortes. Ebenso sei zu S. 240 für die Fassung von 12, 13 auf das in dieser Zeitschr. 1902, S. 134 Gesagte verwiesen. — Der S. 152 abgedruckte Wortlaut von Matth. 6, 7 enthält eine Unrichtigkeit (*ὑποκριταί* anstatt *ἐθνικοί*). Allerdings soll letzteres Wort an dieser Stelle die Pharisäer bezeichnen (vgl. Nestle, Philologica sacra 1896, S. 27 ff.). — Wiederholt sind die angeführten Parallelstellen bezüglich ihrer Fundorte nicht identifiziert, so S. 144. 152. 156. 177. 217. 222. 239. Vetter.

Der **Brief des Paulus an die Galater** ausgelegt von D. Theodor **Zahn**, o. Professor der Theol. in Erlangen. 299 S. Leipzig, Deichert 1905. Preis M. 5,70.

Unter der Leitung des bekannten Erlanger Gelehrten erscheint ein Kommentar zum N. T.; noch sieben weitere Theologen wirken dabei mit. Wie Zahn die Bearbeitung des Matthäusevangeliums

ſelber beſorgt hat (vgl. Quartalſchr. 1904, S. 454 ff.), ſo auch die des Galaterbriefs. Man iſt gewöhnt, aus der Feder des hervorragenden Forſchers tüchtige Leiſtungen zu erwarten. Daß dieſe Erwartung auch hier erfüllt wird, braucht kaum bemerkt zu werden. Z. beherrſcht die exegetiſche Literatur und macht für die Erklärung davon einen ausgiebigen Gebrauch; er kennt auch die textkritiſche Literatur und weiß dieſe Kenntnis wieder vorteilhaft in den Dienſt der Auslegung zu ſtellen. Gerade beim Galaterbrief hängt an verſchiedenen Stellen alles von der richtigen Lesart ab. Z. hat dem Texte große Sorgfalt zugewandt und ſeinem Kommentar am Schluß noch zwei Exkurſe angehängt, in welchen er ſpeziell den Text 2, 5 u. 4, 24—26 behandelt. Sein Ergebnis bezüglich letzterer Stelle iſt beifallswürdig; Paulus ſchreibt 4, 24 nicht etwa: *τὸ δὲ* oder *τὸ γὰρ Ἁγὰρ Σινᾶ ὄρος*, ſondern *τὸ γὰρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ*. Weniger oder vielmehr gar keinen Beifall dürfte die Feſtſtellung des Textes 2, 5 *πρὸς ὥραν* (ohne *οἷς οὐδέ*) verdienen, ſo daß der Sinn wäre: wegen der eingeſchlichenen falſchen Brüder aber ... geben wir einen Augenblick vermöge der Unterordnung sc. unter die Autorität der *δοκοῦντες* in Jeruſalem nach (S. 91 ff.). Es bietet ja gewiß die Auslaſſung des *οἷς οὐδέ* manche Vorteile dar; namentlich wird die unregelmäßig gebaute Periode regelrechter. Daß alle auf uns gekommenen griechiſchen Handſchriften außer D* *οἷς οὐδὲ πρὸς ὥραν κτλ.* bieten, darauf mag kein Gewicht gelegt werden, aber mir will es ſcheinen, daß man dem Abſchnitt den Saft ausdrückt, wenn man die gemeinten Worte eliminiert; Paulus drückt offenbar den Gedanken aus: wir gaben den falſchen Brüdern, da ſie mit der Forderung der Beſchneidung als einer condicio sine qua non auftraten, auch nicht für einen Augenblick durch Gehorſam nach. Der Text der griech. Handſchriften wird beizubehalten ſein. Die Beſtimmung des Briefs für die chr. Gemeinden in Südgalatien, zunächſt für Antiochia, Ikonium, Lyſtra, Derbe (S. 9 ff.), wird nunmehr als ganz zuverläſſiges Reſultat angeſehen werden dürfen, an welchem fortan nicht mehr gerüttelt werden darf. Seine noch in der Einleitung (I, 126) vertretene Anſicht, daß Paulus neben dieſen ſüdgalatiſchen Gemeinden auch einzelne

Gemeinden im Keltenland (Nordgalatien) zusammengefaßt habe, nimmt Z. zurück (17 f.) und daran tut er gut; weniger gut m. E. daran, daß er mit einer gewissen Schroffheit die Ansicht von der Abfassung des Gal. vor dem Apostelkonzil abweist (bes. S. 20). Tatsächlich steht Z. derselben doch nicht so ferne. Mit vollgenügenden Argumenten legt er (S. 110 ff.) dar, daß der Auftritt in Antiochien (Gal. 2, 11—14) nie und nimmer nach dem Apostelkonzil und der ersten Missionsreise, sondern vorher, nach der Rückkehr des Paulus und Barnabas von der Kollektenreise, vorgefallen sei. Das ist gewiß richtig, aber ebenso wahrscheinlich, daß der Apostel die Ereignisse in chronologischer Abfolge darstellt. Dies ist, was man immer dagegen sagen mag, die natürliche Auffassung; die andere, wornach Paulus die geschichtliche Folge unberücksichtigt lassen würde, ist künstlich. Jene erste Auffassung aber führt mit Notwendigkeit zu der Annahme, daß Paulus 2, 1—10 eine Verhandlung vor der ersten Missionsreise aus Anlaß der Überbringung der Kollekte im Auge hat. Dann noch etwas. Der Abschnitt 1, 21—24 will entsprechend gewürdigt werden. Dies trifft bei Z. nicht zu. Die Interpretation dieses kleinen, aber gerade für die Entscheidung der gemeinten Frage hochbedeutsamen Abschnittes (S. 73 ff.) ist mißlungen. Nach dem Besuch in Jerusalem bei Petrus (wohl im Jahre 35 oder 36) begab sich Paulus in die Gegenden Syriens und Ciliciens und dort hielt er sich viele Jahre auf. Unter Syrien ist in erster Linie Antiochien gemeint. Was nun Paulus 1, 23—24 beweisen will, ist dies: während des Aufenthaltes in diesen Gegenden, speziell in Antiochien, fand zwischen mir und den Gemeinden in Judäa, speziell den δοκοῦντες, keinerlei Berührung statt; ich wirkte damals in voller Unabhängigkeit. Wenn ja Paulus gerade über diese längere Periode seines Lebens keinen Aufschluß gab, dann war sein Beweisverfahren völlig unzulänglich; denn dann konnte man sagen: freilich kamst du nach deiner Bekehrung nicht gleich mit den Altaposteln zusammen, sondern erst drei Jahre nachher und zwar auf kurze Zeit; aber war denn nicht später während deines Verweilens namentlich in Syrien Gelegenheit in Hülle und Fülle vorhanden, mit den „Aposteln vor dir"

in Jerusalem und in Judäa zusammenzukommen. Solcher Einrede mußte Paulus zuvorkommen, indem er darlegte: allerdings wirkte ich in Cilicien und Syrien längere Zeit; aber damals fand keinerlei persönlicher Verkehr statt zwischen mir und den Gemeinden Judäas; letztere hörten nur immer wieder aufs neue von meinem Eifer in Verkündigung des Evangeliums (*ἀκούοντες ἦσαν*). Man darf *τῆς Ἰουδαίας* nicht mit Z. bloß auf die Landschaft Judäa beziehen; es geht auf ganz Judäa mit Einschluß von Jerusalem; denn der Gegensatz dazu ist Syrien-Cilicien. Mit den Worten 1, 23 aber: „der uns einstmals verfolgte", sind nicht bloß die Gläubigen in Jerusalem, sondern in ganz Judäa oder Palästina gemeint, da ja Paulus nach seinem eigenen Zeugnis (Apg. 26, 10—12) nicht bloß die Christen in Jerusalem, sondern auch in den auswärtigen Städten verfolgte. Es ist unmöglich, daß Paulus nach der kurzen Erwähnung der Abreise von Jerusalem im Jahre 35 oder 36 2, 1 unmittelbar auf das Apostelkonzil übergeht; der Zweck seiner ganzen Darlegung erforderte gebieterisch, daß er in geschichtlicher Folge Aufschluß gab über sein Verhältnis zu den älteren Aposteln und sonstigen Autoritäten von dem Augenblick seiner Bekehrung an bis zu seinem Auftreten in Südgalatien. Wenn er die Gründung der Gemeinden in Galatien 1, 20—24 nicht erwähnt, so darf man daraus mit bestem Grunde schließen, daß die 2, 1 berichtete abermalige Reise vor dem Missionswirken in Galatien erfolgt d. h. mit Apg. 11, 30 (= 12, 25) identisch ist, nicht mit der Reise zum Apostelkonzil. 4, 13 bildet im Ernst keine Instanz gegen die Annahme einer Entstehung des Briefes vor dem Apostelkonzil; denn daß die Rückreise durch die Städte wieder mit einem *εὐαγγελίζεσθαι* verbunden war, bestreitet Lukas durch seine Darstellung Apg. 14, 20—24 keineswegs.

Belser.

Der Monatstag des Abendmahls und Todes unseres Herrn Jesus Christus. Ein Beitrag zur Chronologie der Evangelien von Jos. **Schneid,** Gymnasialprofessor für kath. Religionslehre in Eichstätt. VII u. 114 S. Regensburg, Manz 1905. M. 2, 80.

Mit Freuden begrüße ich auch diese Schrift, wenngleich der Verf. in der bekannten vielerörterten Frage zu Ergebnissen gekommen ist, welche von den in meiner Leidensgesch. vorgetragenen abweichen. Wenn ich von der Probehaltigkeit seiner Anschauungen mich überzeugen könnte, würde ich kein Bedenken tragen, bei einer etwa eintretenden zweiten Auflage Korrektur eintreten zu lassen; indes dürfte durch die neue Publikation dazu kaum ein Anlaß oder eine Nötigung geboten sein, soweit es sich um die Grundfragen handelt; Verbesserung oder Modifikation in einzelnen Punkten ist nicht ausgeschlossen. Was Schn. im ersten Kapitel des ersten Abschnittes „Die jüdische Osterfeier im Zeitalter des Herrn" auf Grund jüdischer Quellen darlegt, verdient wirklich Beachtung und gereicht neben der Klarheit und Gewandtheit der Darstellung im ganzen Verlauf der Schrift dem Verf. zum Lob. Der Lösungsversuch des Problems selbst aber ist unannehmbar, weil unvereinbar mit dem Wortlaut der Evangelien. Nach Schn. soll der Heiland mit seinen Aposteln das Passamahl am Abend zum 14. Nisan, sonach am 13. Nisan, die Judäer aber und die große Masse der Festpilger am Ausgang des 14. Nisan gehalten haben; der 14. Nisan wäre der Todestag Jesu; dahin laute die Erzählung der Synoptiker, welche mit ihren Berichten das Passa der Galiläer im Auge haben und überhaupt die Leidensgeschichte Jesu von diesem Gesichtspunkt aus erzählen; wenn Markus (14, 12) ἔθυον τὸ πάσχα schreibt und Lukas (21, 7) ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα, so sei dort nicht an die Juden überhaupt als Subjekt zu denken und bei ἔδει nicht an das jüdische Gesetz schlechtweg, sondern nur an Gewohnheit und Brauch eines gewissen Kreises von Juden, der Galiläer (S. 88 ff.). Wenn diese Auslegung der Synoptiker Aufnahme findet, dann ist die neut. Exegese an einem verhängnisvollen Wendepunkt angekommen. Es möge nur in Kürze ausgesprochen werden: die bezeichneten Stellen können nicht anders ausgelegt werden als in dem Sinne: an dem Tage, an welchem die Angehörigen der jüdischen Nation nach Herkommen und Gesetz das Passalamm schlachten und essen mußten d. h. am 14. Nisan, am Vortag des 15., ließ der Heiland durch zwei aus der Zahl seiner Jünger die Vor-

bereitungen zur Feier des Passa treffen und zur gesetzlichen Stunde des 14. Nisan begann er mit seinen Aposteln in Jerusalem diese Feier. Eine andere Auslegung gestatten diese Stellen ebensowenig als Matth. 26, 2 die Worte des Herrn: ihr wisset, daß nach zwei Tagen die Passafeier stattfindet; gemeint ist auch da die allgemeine, allen Juden gemeinsame Feier. Die Hypothese, die Synedristen hätten im Todesjahr Jesu im Verein mit dem „Kalenderrat" das Osterfest vom Freitag, auf welchen es nach dem Stand des Mondes hätte treffen sollen, auf den folgenden Samstag verlegt, hat in den evangel. Berichten gleichfalls nicht den mindesten Anhaltspunkt; nach diesen war der Tag nach der Kreuzigung Jesu ein Wochensabbat, nicht der erste Osterfeiertag; sie werden nicht müde, den Tag des Todes Jesu als *παρασκευή* d. h. als Freitag zu charakterisieren und den folgenden als *σάββατον* im Sinne des Wochensabbats (vgl. bes. Matth. 27, 62; Mark. 15, 42; Luk. 23, 56); den Kreuzigungstag Jesu kennzeichnet wenigstens der vierte Evangelist mit Bestimmtheit als ersten Osterfeiertag; die Beweisstellen sind 13, 1 und 29; letzterer Stelle darf man nicht mit Schn. (S. 53) die Beweiskraft entziehen, indem man den Johannes von einem Almosen überhaupt reden läßt, statt von einem solchen zum Zweck der Anschaffung von Opfermaterialien (vgl. Leidensgesch. 149; Kommentar zu Joh. 405 f.); besondere Beweiskraft liegt außerdem in Joh. 19, 20 u. 19, 31; an letzterer Stelle sagt Johannes: groß war der Tag jenes Sabbates d. h. des 16. Nisan gegenüber dem Ostersabbat des 15. Nisan. Zur Auslegung dieser Stelle darf man nicht mit Schn. Joh. 7, 37 beiziehen, als ob dort vom achten Tag der Laubhütten die Rede wäre; es handelt sich dort um den siebten Tag (Komm. zu Joh. 267). Daß der Ostersabbat dem Wochensabbat bezüglich der Totenbestattung völlig gleichgestellt war, hat Schn. nicht bewiesen und kann es nicht beweisen; dies traf nur hinsichtlich des Versöhnungstages zu, was vor Schn. schon van Bebber, Chronol. S. 68 A. dargetan hat. Wenn der erste Ostersabbat dem Wochensabbat unmittelbar vorherging, so war an ersterem die Bestattung als eine Art Notwendigkeit erlaubt und zwar ganz im Geiste des mosaischen Gesetzes, welches

nun einmal (Exod. 12, 16) am 15. Nisan die Zubereitung der Speisen gestattete, nicht aber am Wochensabbat. Der Ruhm der Gesetzestreue der Mörder Jesu (Schn. 28 ff.) fällt dahin, auch wenn man die Kreuzigung Jesu auf einen Werktag verlegt; denn auch dann bleiben Rechtswidrigkeiten aller Art; vgl. Leidensgesch. 283 ff. Diese Gesetzestreue der Synedristen in ihrem Verhalten gegen Jesus zu betonen, ist eine Naivität angesichts der evangelischen Berichte; vgl. bes. die Darstellung des Matthäus 27, 62 ff. über das sabbat- und gesetzwidrige Verhalten derselben am Wochensabbat (Leidensgesch. 447 ff.); vgl. auch Joh. 7, 50 ff., wo Nikodemus schon am Laubhüttenfest das Vorgehen der Synedristen gegen Jesus als ein den Bestimmungen des Gesetzes diametral zuwiderlaufendes prädiziert. Die Ausführungen von Schn. haben mich in der Überzeugung von der Stichhaltigkeit meiner Darstellung in der Leidensgesch. nicht erschüttert, sondern befestigt. Belser.

Der erste Brief des Paulus an die Korinther ausgelegt von Lic. th. **Philipp Bachmann**, o. Prof. der Theol. in Erlangen. Leipzig, Deichert 1905. VI und 482 S. Mk. 9.

Was der Verf. über des Apostels Auseinandersetzung bezüglich der Parteineigungen in der korinthischen Gemeinde S. 52—200 bietet, ist das Beste, was mir über diesen Gegenstand unter die Augen gekommen ist. In ruhiger, besonnener, wohl überlegter Darlegung wird an der Hand des heil. Textes gezeigt, daß zur Zeit der Abfassung des Briefs (im Frühjahr 56) in der von Paulus gegründeten Kirche vier Parteien oder Gruppen vorhanden waren. Mit vollstem Rechte bezeichnet B. die Annahme als rein unmöglich, daß die Christusloſung in Korinth gar nicht angewandt, sondern von Paulus aus freien Stücken hinzugefügt worden sei, um die abschreckenden Folgen des Parteiwesens zu zeichnen, das schließlich auch Christus zum Parteihaupte zu machen in Gefahr stünde; nach dem Wortlaut tritt die Losung: ἐγὼ δὲ Χριστοῦ völlig bestimmt und gleichartig in die Reihe der anderen und in die Abhängigkeit von dem ἕκαστος ὑμῶν λέγει ein (1, 12). Wenn B. sodann als Kennzeichen der Christusleute nicht etwa Judais-

mus, Nomismus, Ebionitismus oder Antipaulinismus sieht, vielmehr annimmt, daß von der an sich korrekten Christusloſung durch einen Bruchteil der Gemeinde den andern Gruppen gegenüber ein falſcher Gebrauch gemacht wurde, ſonach ſofort in Wegfall kam, wenn dieſe aufhörte, mit jenen in Wettbewerb zu treten, ſo iſt ihm auch in dieſem Betreff beizuſtimmen. Das war ſchon bisher die Anſicht des Rez. (vgl. ſeine Einleitung 476 ff.). Ganz glücklich möchte man ferner die Erklärung von 1, 13 f. nennen, aus welchem geſchloſſen werden müſſe, daß die Gruppenbildung in Korinth auch aus der Spendung der Taufe durch dieſe oder jene Perſönlichkeit Motive entnahm (S. 73). Die Auffaſſung, daß die Kephasleute wenigſtens zur Zeit der Entſtehung von I. Kor. noch ganz zurücktraten und keine für den Frieden der Gemeinde beſonders bedenkliche Rolle ſpielten (S. 192), entſpricht gleichfalls völlig der Auffaſſuug des Rez. Die Interpretation des Abſchnittes über den Blutſchänder und über das Verhalten in Rechtshändeln (S. 208 ff.) iſt wieder untadelig und der unbefangenen Erklärung des hochbedeutſamen Kap. 7 mit der Ausführung über Eheloſigkeit und Eheſtand (262 ff.) gibt B. einen würdigen Abſchluß durch die geſunde Auslegung des neuerdings viel erörterten Stückes 7, 36 ff., wornach die Worte des Apoſtels dem Vater einer Jungfrau gelten. Den 11, 20 ff. gerügten Mißſtand in der Gemeinde verſteht B. wohl mit beſtem Grunde dahin, daß die einzelnen Gläubigen das Mitgebrachte dem gemeinſamen Genuſſe entzogen und ſelber verzehrten, ehe es zu einem ſolchen kam, ſo daß der Sättigungszweck die Hauptſache des Mahles bildete, das Mahl ſonach zu einem bloß gleichzeitigen Speiſen in örtlicher Vereinigung, aber innerer Zuſammenhangsloſigkeit entartet war. Sprache und Stil zeichnet ſich im ganzen Verlauf durch Einfachheit, Klarheit und Verſtändlichkeit aus; der Umfang darf angeſichts der Größe des Briefes ein mäßiger genannt werden; der Verf. berückſichtigt zwar bei den vier wichtigſten Partien anderweitige Auffaſſungen, doch hält er auch hierin das richtige Maß inne und zeigt Beſonnenheit in der Polemik. Belſer.

Geschichtskerne in den Evangelien nach modernen Forschungen. Von **Adolf Müller** Dr. theol. XI und 144 S. Gießen, Töpelmann 1905. M. 3.

Die Schrift beschäftigt sich nur mit den beiden ersten Evangelien, deren Verhältnis zu einander an der Hand der neuesten Forschung dargelegt wird. Im Auge hat der Verf. hiebei hauptsächlich die Arbeiten von Wernle, Die synoptische Frage, Wrede, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, J. Weiß, Das älteste Evangelium. Die Untersuchung über das Lukas- und Johannesevangelium, „zwischen denen mehr Beziehungen sich finden als man oft annimmt", ist noch zurückgestellt. M. ist durchaus nicht der Ansicht, welche Wernle als festes Resultat vorgetragen hat, unser Markusevangelium und eine aus Matthäus und Lukas gefundene Redenquelle seien die Urschriften der Evangelien; er erklärt sich positiv gegen die Markushypothese und gegen die Annahme, daß das Markusevangelium die Quelle für Matthäus gewesen sei. Diese Stellungnahme des Verf. bekundet einen Fortschritt und dient als ein Anzeichen, daß allmählich auf prot. Seite doch ein Wandel der Anschauungen eintritt. M. möchte außerdem der Tradition Rechnung tragen, den Mitteilungen des Johannes-Papias, Klemens A., Irenäus, wornach die Lehrvorträge des Petrus dem Markusevangelium zu Grunde liegen; er kann aber auch nicht glauben, daß Petrus der einzige Gewährsmann für Markus war, der vielmehr außerdem aus einer aramäischen Grundschrift geschöpft haben muß. Damit ist M. gewiß auf der richtigen Fährte; nur sollte er einfach, statt unsicher zu tasten, diese Grundschrift als das aramäische Matthäusevangelium erkennen. Auch bei der Ausführung über Matthäus würdigt M. die Tradition besser, als manche bisher getan haben: er erläutert die bekannte Papiasnotiz richtig dahin, das der Bischof von Hierapolis damit nur berichten wolle, Matthäus habe hebräisch-aramäisch geschrieben; den Hauptton mit Schleiermacher und anderen auf *τὰ λόγια* zu legen gehe nicht an; Papias habe von seinem Gewährsmann, dem Presbyter Johannes, auf die Frage, wie der griechische Matthäus von einem Hebräer geschrieben sein könne, die Antwort erhalten: es ist eine

Übersetzung; Papias hat sonach eine „Reden und Taten" des Herrn umfassende Evangelienschrift, keine Redensammlung im Auge. Es ist doch erfreulich, daß allmählich solche vernünftige Auslegung sich siegreich Bahn bricht (S. 69). Wenn dann M. die Frage erheben zu sollen glaubt, ob die Papiasnachricht wirklich den Tatsachen entspreche und die andere Frage, ob der kanon. Matthäus wirklich die Übersetzung eines hebr. Originals sein könne, so ist jedenfalls erstere Frage zu bejahen; denn der Gewährsmann des Papias in diesen Dingen war der Presbyter Johannes, ein Schüler des Apostels Johannes und ein unmittelbarer Jünger Jesu, ein „Diener des Wortes von Anfang an". Es wird indes auch die zweite Frage mit gutem Grunde bejaht werden dürfen: zwar ist der kanon. Matthäus durchweg besser griechisch geschrieben als Markus; allein trotz der stilistischen Glättungen ist der Grundton ein hebräischer. Wenn M. von dem Ursprünglichen in den Berichten und Reden bei Matthäus spätere Zusätze und Einlagen unterscheidet und zu letzteren beispielsweise das Referat über die Geburt und die Kindheit Jesu (1, 17—2, 23), über den Traum der Gattin des Pilatus, über die Bewachung des Grabes und die Bestechung der Grabeswache rechnet (S. 118), so kann man dieses Verfahren nicht billigen, da alle diese Perikopen mit dem bekannten Grundzug der Evangelienschrift, der apologetisch-polemischen Tendenz gegen das Judentum, vortrefflich harmonieren. Belser.

Patrologie von Dr. **H. Kihn,** päpstl. Hausprälat, bisher Prof. d. Th., nunmehr Domdekan zu Würzburg. Erster Band. Von den Zeiten des Apostels bis zum Toleranzedikt von Mailand (313). Paderborn. Schöningh 1904. X, 413 S. 8.° M. 4,60.

Man kann fragen, ob nach den Patrologien von Bardenhewer und Rauschen — der Grundriß von B. Schmid ist in den späteren Auflagen zu sehr zurückgeblieben, um hier in Betracht zu kommen — noch für eine weitere Platz sei. Dem Verf. des vorstehenden Werkes legte sich die Frage selbst nahe. Seine Arbeit soll daher, wie er im Vorwort erklärt, obwohl die neueren Forschungen berücksichtigend und auf wissenschaftlicher Grundlage ruh-

end, vorzüglich den praktischen Bedürfnissen entgegenkommen. Daher sei das Hauptgewicht auf den Inhalt der Väterschriften gelegt; denn das Verständnis und die Verwertung der patristischen Schriften für die theoretische und praktische Theologie sei die Hauptsache. Der Leser solle durch die Ursprünglichkeit und die Tiefe der Gedanken angeregt werden, zum Urtext selbst zu greifen. Statt die bedeutungsvollsten Stellen aus dem Zusammenhang zu reißen und sie nach Besprechung der Schriften getrennt vorzutragen, halte er es für besser, den Lehrgehalt mit der Analyse der Schriften zu verbinden. Nur ausnahmsweise seien die für einen Autor charakteristischen Lehrpunkte gesondert vorgetragen. Hierdurch werden weitschichtige Reflexionen über den dogmengeschichtlichen Gehalt vermieden und ein objektives Urteil ermöglicht. Das Leben der behandelten Autoren sei öfters ausführlicher dargestellt, z. B. bei Cyprian, wo das Verständnis der kleineren Schriften und Briefe, welche im einzelnen nicht behandelt werden konnten, dies rätlich und notwendig machte (S. V.). Die Eigentümlichkeit und der Schwerpunkt der Arbeit liegt hiernach in der Analyse der Schriften, und dieser ist in der Tat eine besondere Sorgfalt zugewendet. Auch der weitere Teil zeugt im allgemeinen von Fleiß und Sachkenntnis. Nur tritt er gegenüber jenem zurück. Man vermißt eine gleichmäßige Behandlung, man stoßt auch auf Lücken, so bei Irenäus, wo die Pfaffschen Fragmente keinerlei Stelle haben. Bezüglich der Literatur erklärt der Verf. selbst, sie sei, um das Buch nicht unnütz zu überladen, auf das geringste Maß beschränkt, und in vielen, wohl den meisten Paragraphen wird für eine weitere Literatur auf Krüger, Bardenhewer u. s. w. verwiesen. Mit Recht wurde ein unnützer Ballast vermieden. Aber bei sorgfältiger Auswahl hätte der Verf. seine Arbeit vollständiger und selbständiger machen können. Auch fehlt manches, was nicht unter jene Kategorie fällt. Es sei nur bemerkt, daß von meinen Patres apostolici, abgesehen von der in der Krügerschen Sammlung erschienenen Textausgabe, stets nur die erste Ausgabe angeführt wird, obwohl seit 1901 eine zweite vorliegt und diese nicht unerwähnt bleiben durfte, weil sie die einzige ist, in der alle bis zu jenem

Jahre bekannten Textesfunde zur Verwertung kommen. Was die Dispoſition betrifft, ſo zerfällt der erſte Band außer der Einleitung in ſechs Abſchnitte: 1. Urchriſtliche, die Liturgie und die Bibel betreffende Schriftſtücke, 2. Die Apoſtoliſchen Väter, 3. Die Apologeten des 2. und 3. Jahrhunderts, 4. Die Katechetenſchule von Alexandrien, 5. Die älteſten Kirchenordnungen, Papſtbriefe und Synodalakten, 6. Inſchriften, Martyrien und Legenden. Die Einteilung iſt nicht einwandfrei. Der vierte Abſchnitt würde beſſer ein Kapitel im dritten bilden. Der fünfte Abſchnitt enthält ſämtliche alte Kirchenordnungen, nicht bloß diejenigen, die in der vorkonſtantiniſchen Zeit entſtanden, ſondern auch die ſpäteren, da ſich dieſe auf ältere Quellen ſtützen oder auch des Zuſammenhanges wegen mit den früheren zu behandeln ſeien (S. 355). Die Begründung iſt ſchwerlich zureichend. Doch mag der Punkt nicht weiter betont werden. Wenn die Anordnung nicht zu billigen, ſo iſt ſie doch begreiflich und erträglich. Funk.

Handbuch zu den **Neuteſtamentlichen Apokryphen** in Verbindung mit Fachgelehrten hg. von **E. Hennecke.** Tübingen, Mohr 1904. XVI, 604 S. gr. 8. M. 12.

Dieſes Buch dient dem 1905 S. 129 f. angezeigten Textband zur Ergänzung, indem es die näheren Literaturangaben, die Nachweiſe für die Ausführungen in den Einleitungen und die Erläuterungen der Ueberſetzung bringt. Der Abſchnitt über die Evangelien enthält auch zwei wichtige neue Partien: Jeſus, Jeſu Jünger und das Evangelium im Talmud und verwandten jüdiſchen Schriften S. 47—71; Neuteſtamentliches aus dem Koran S. 165—71. Auch ſind noch zehn weitere einſchlägige Texte in den Anmerkungen und Nachträgen beigebracht. Außer dieſen Texten, für die Schwabacher Typen verwendet ſind, iſt alles in Kleindruck gegeben, um das Handbuch von dem Textband typographiſch zu unterſcheiden und ſeinen Umfang nicht zu ſtark anſchwellen zu laſſen. Der Band iſt daher inhaltlich ſehr reich, die Ausführung bei der Zahl und Tüchtigkeit der Mitarbeiter gründlich und im weſentlichen erſchöpfend. S. 291 hätte indeſſen von den zwei neueſtens entdeckten

Papyrusfragmenten aus dem nur in Überſetzungen erhaltenen Schluß des Paſtor Hermä jedenfalls eines erwähnt werden können, da es, wenn es auch mir für die zweite Auflage der Patres apostolici 1901 noch nicht zugänglich war, immerhin noch in dieſem Jahr an die Öffentlichkeit trat (vgl. Qu. Schr. 1903 S. 639), vielleicht auch ſchon das andere, das 1893 erſchien (Qu. Schr. 1905 S. 260 ff.). Auf der anderen Seite dürfte die ebd. ſtehende Notiz über ein Papyrusfragment zu Mand. IX, 9 f. auf einem Verſehen beruhen. Ich fand die bezügliche Publikation Harnacks weder in dem Theol. Jahresbericht für 1899, noch in dem Bericht A. Ehrhards erwähnt, noch entdeckte ich ſie in den SB. der Berliner Akademie 1899 in dem Inhaltsverzeichnis des Bandes. In der Erläuterung der Überſetzung war vielfach auch der Text zu erörtern. Die Aufgabe legte ſich beſonders bei der Didache nahe, und dabei finden die Zuſätze zum handſchriftlichen Text, zu denen mir der Fund von Schlecht Did. 3, 4 und 5, 1 Anlaß gab, Billigung (S. 262, 266), während die fraglichen Worte in der Überſetzung ſelbſt fehlen. Es verſteht ſich im übrigen von ſelbſt, daß die Anſichten ſich hier nicht ſelten ſcheiden. Eben deshalb brauche ich jetzt auf die bezüglichen Stellen und Differenzen nicht einzugehen. Das Buch ſei der verdienten Beachtung empfohlen. Funk.

Der Index der verbotenen Bücher. In ſeiner neuen Faſſung dargelegt und rechtlich-hiſtoriſch gewürdigt von **J. Hilgers** S. J. Freiburg, Herder 1904. XXI, 638 S. gr. 8. M. 9.

Das Buch bietet eine Geſchichte und eine Verteidigung des kirchlichen Bücherverbotes. Letztere Aufgabe wurde nahe gelegt durch die vielfachen und zum Teil maßloſen Angriffe, denen das Inſtitut wie früher ſo in der jüngſten Zeit ausgeſetzt war, obwohl es, wie eingehend dargetan wird, nicht der katholiſchen Kirche ausſchließlich eigentümlich iſt, ein Bücherverbot und eine Bücherzenſur vielmehr zu allen Zeiten und bei allen Völkern ſich findet, auch die Staaten, die proteſtantiſchen wie die katholiſchen, die Einrichtung hatten und zum Teil noch haben (S. 206—401). Ein beträchtlicher Teil der Schrift iſt dem auf Anordnung Leos XIII

neu redigierten und im J. 1900 erschienenen Index gewidmet. Derselbe wird unter vergleichender Berücksichtigung der früheren Ausgaben und Würdigung der gegnerischen Urteile eingehend untersucht (S. 1—205), auch sein Inhalt in chronologischer Reihenfolge der Bücherverbote vorgeführt (S. 415—75). Es sei hier hervorgehoben, daß der Index in der neuen Fassung eine erhebliche Kürzung zeigt, indem gegen 800 Bücher gestrichen wurden, namentlich die dem 16. Jahrhundert angehörigen, aus deren Zahl nur zwei oder, wenn man auch das Jahr 1600 noch zu ihm rechnet, nur sechs belassen wurden. Liegt darin eine erfreuliche Milderung, so erfuhr das Institut insofern eine Verschärfung, als durch Leo XIII für alle Katholiken vorgeschrieben wurde, daß alle mit der Theologie im weitesten Umfang, auch mit Kirchengeschichte und Kirchenrecht, nicht bloß mit der hl. Schrift, sich befassenden Bücher der vorherigen kirchlichen Zensur unterworfen werden, daß ein Geistlicher nicht einmal über rein natürliche Wissenschaften und Künste Bücher herausgeben solle, ohne sich mit seinem Oberen darüber zu benehmen (S. 34), was früher nicht der Fall war. Der Verf. erklärt jene Prüfung für das beste Mittel, um die Glaubenswahrheiten und Sittenlehre vor einer Fälschung zu bewahren, und meint, daß, selbst wenn es beim Gebrauch viele Mängel hätte und man geneigt sein könnte, nach einem Ersatzmittel sich umzuschauen, die Kirche dennoch bei ihm bleiben müßte, und zwar aus dem einfachen Grund, weil ihr kein anderes zu Gebot stehe oder stehen würde (S. 400). Aber wenn es so wäre, wie kommt man dann erst so spät auf dieses Mittel? Die Geschichte dürfte uns doch eines anderen belehren, und die Zukunft wird zeigen, ob eine so weit gehende Bevormundung, wenn sie überhaupt durchzuführen ist (und die Unmöglichkeit hat schon begonnen zu Tage zu treten), zum Heil dient. Der Verf. tritt auch dafür ein, daß jeder, der verbotene Bücher zu lesen hat, auch der Gelehrte, der durch seinen Beruf darauf angewiesen ist, um die Erlaubnis dazu nachsuchen müsse (S. 48 f.), und der Buchstabe des Gesetzes mag dies verlangen. Aber in Deutschland, wenigstens in einem großen Teil, galt das bezügliche Gesetz schon seit geraumer Zeit als derogiert,

und da die fragliche Erlaubnis für einen Gelehrten einfach unentbehrlich ist, so wird es wohl schwerlich wieder zur Beobachtung gelangen, wenigstens nicht überall, mag man sich nun durch Epikie oder aus einem anderen Grund von ihm entbunden halten. Das vorliegende Buch wird in dieser Beziehung schwerlich eine große Änderung bringen. Dazu ist es ein zu einseitiger Panegyrikus auf Index und Zensur. Die Kehrseite wird kaum gestreift. Der Galilei-Fall ist nicht, wie bemerkt wird (S. 67), der einzige Mißgriff, der begangen wurde, sondern nur der aller Welt bekannte. Daneben gibt es noch manche andere, und wie könnte es auch anders sein? Die jeweiligen Zensoren stehen doch unmöglich so hoch, um über die ganze wissenschaftliche Bewegung ein volles Urteil zu haben, und sie müßten keine Menschen sein, wenn sie nicht manchmal über Thesen nur deswegen absprechen würden, weil sie über das Maß ihres Wissens hinausgehen oder ihrer als zweifellose Wahrheit hingenommenen Schuldoktrin entgegenstehen. Der Verf. hätte gut getan, auch darauf etwas einzugehen. Ebenso hätte es sich empfohlen, in der Polemik mehr Maß zu halten. Der Erfolg, der am Schluß der Vorrede erwartet wird, würde dann eher erzielt. Im übrigen bedeutet das Buch eine nicht geringe Bereicherung unseres Wissens. Die bisherige Forschung wird an manchen Stellen berichtigt. Der Anhang bringt eine Reihe von bisher unbekannten Dokumenten (S. 479—574). Ein ausführliches und sorgfältiges Register erleichtert die Benützung. Funk.

Leo XIII dargestellt von **Martin Spahn.** München, Kirchheim 1905. 248 S. 8° M. 4.

Das Buch beginnt gleich mit der Sache, ohne daß wir durch den Titel oder durch ein Vorwort belehrt würden, was der Verf. näherhin erstrebte. Doch gibt bereits die Überschrift des ersten Teiles: Elemente der Entwicklung Leos XIII in seinen Kinder- und Lehrjahren, darüber wenigstens einigen Aufschluß. Und wie in der ersten, so wird auch in den weiteren Perioden des Lebens Leos, in den Zeiten, da er Delegat, Nuntius und Bischof im Kirchenstaat war, da er als Bischof dem neu gegründeten Königreich

Italien gegenüberstand, endlich in seinem päpstlichen Pontifikat, hauptsächlich die Entwicklung herausgestellt. Das Buch will also, wie gegen Ende, S. 222, auch ausdrücklich erklärt wird, das Werden und Wollen des Papstes begleiten, nicht sein Wirken abgrenzen, und diesem Ziel wird es in hohem Maß gerecht. Es begreift sich bei der Aufgabe, daß man über einige Punkte abweichend denken mag. Aber im ganzen dürfte der Verf. das Richtige getroffen haben, und bei der Gewandtheit, mit der er darzustellen vermag, wird man ihm mit Genuß und Gewinn folgen. Man möchte nur wünschen, daß auch über die Quellen etwas Näheres mitgeteilt wäre. Der Verf. nennt wohl vielfach die Hirtenschreiben, die Encykliken und andere Dokumente, auf die er seine Darstellung stützt, und für wohl unterrichtete Leser mag dies genügen. Für die meisten aber und im ganzen war es angezeigt, in einer Einleitung oder am Schluß kurz die Publikationen zu bezeichnen, in denen dieselben zu finden sind, und ich möchte für eine zweite Auflage, die dem Buche zu wünschen ist und ihm nicht fehlen wird, jene Ergänzung empfehlen. Dann dürfte auch S. 199 Hannibal (della Genga) st. Hieronymus zu schreiben, statt des wiederholt gebrauchten „kulturlich" die üblichere Form zu verwenden, das schwer erträgliche Fremdwort „mondainer" S. 30 durch einen entsprechenden deutschen Ausdruck zu ersetzen sein. Funk.

The Canons of Athanasius of Alexandria. The Arabic and Coptic Versions edited and translated with Introductions, Notes and Appendices by W. **Riedel**, Prof. in the Univ. of Greifswald, and W. E. **Crum**, M. A. London-Oxford, Williams and Norgate 1904. XXXV, 153 S. gr. 8.

Eine neue Schrift und nach der Überlieferung von einem der bedeutendsten Kirchenlehrer herrührend, bisher nur summarisch, nach den Überschriften der einzelnen Kanones oder Kapitel bekannt. Ist aber jene Überlieferung begründet? Der gelehrte Franzose Renaudot, der die Schrift in Hss. las, verneinte in seiner Historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum 1713 die Frage, da ihm viele Kanones zu der Zeit des Athanasius nicht zu passen

und eine spätere Disciplin zu enthalten schienen, und dieses Urteil ist vielleicht der Grund, daß man sich in der Folgezeit um die Schrift nicht weiter bekümmerte. Riedel, dem wir jetzt den arabischen Text mit Übersetzung verdanken, während Crum den jedoch unvollständigen koptischen Text, ebenfalls mit Übersetzung, herausgab, glaubt sie indessen dem großen Kirchenlehrer zuschreiben zu können. Sicher stammt sie aus Ägypten, und sicher steht sie der Zeit des Athanasius nicht fern. Die Hss. der koptischen Fragmente entstanden um 600; das griechische Original fällt daher mindestens ins 6. Jahrhundert; der Inhalt weist noch weiter zurück, namentlich der Festkreis, in dem Weihnachten noch fehlt, das noch in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts in Ägypten Eingang fand. Riedel findet sogar deutliche Spuren des 4. Jahrhunderts, bezw. seiner zweiten Hälfte, und am bemerkenswertesten ist, daß zweimal (C. 12 und 25) auf Meletius, bezw. die Meletianer Bezug genommen ist, was in der Zeit eher rückwärts als vorwärts weisen dürfte. Die Schrift scheint ihm daher von Athanasius in seinen letzten Jahren, 366—373, abgefaßt zu sein, und er meint auf sie die Bemerkung des Chronisten Johannes von Nikiu am Ende des 7. Jahrhunderts beziehen zu dürfen, daß A. nach der Rückkehr vom 4. Exil (364) eine Synode veranstaltete und zwei Schriften verfaßte, von denen die über die Gebote Christi handelnde mit unseren Kanones nach deren Anfang und Zeit zu identifizieren sein dürfte. Demgemäß erscheint es ihm nicht als unmöglich, daß die Kanones im ganzen, wenn auch nicht im einzelnen, da die arabische Übersetzung, wie die koptischen Fragmente zeigen, sehr frei ist, ein Werk des Athanasius darstellen oder vielmehr, da die Einleitung in 107 Kanones von Michael von Tinnis im 11. Jahrhundert herrührt, von einem solchen abstammen (S. XXVI). In der Tat mag der athanasianische Ursprung als möglich gelten. Aber Bedenken lassen sich nicht unterdrücken. Sichere Anzeichen der Zeit des Kirchenlehrers fehlen; einiges scheint mir über sie herabzuweisen: die Betonung der Siebenzahl des Ordines (Bischof, Presbyter, Diakon, Subdiakon, Lektor, Sänger, Ostiarier, C. 10—13), die Erwähnung des Archipresbyters (auch im Koptischen) und des

Archidiakons, Ausdrücke, die in den Apost. Konstitutionen sich noch nicht finden, die Ausführung über den kirchlichen Ökonomen, ein Amt, das dort wieder fehlt. Bei der Eigenartigkeit der Schrift mag darauf nicht zu viel zu bauen sein; aber immerhin dürften Gründe vorliegen, an der Autorschaft des A. zu zweifeln. Im übrigen kommt der Schrift, auch wenn sie einen anderen und etwas späteren Ursprung hat, eine hohe Bedeutung zu. Wir erhalten in ihr zu den bisher bekannten eine weitere und von ihnen unabhängige alte Kirchenordnung, und die Herausgeber haben sich mit ihrer Veröffentlichung ein großes Verdienst erworben. Zu dem S. 36 und 123, c. 51, angeführten Wort des Herrn hätte auf Herm. Sim. I, 3. 4 als Quelle verwiesen werden sollen. Funk.

Die Doppelehe des Landgrafen Philipp von Hessen von Lic. **W. W. Rockwell**, Instruktor der Theologie in Andover, Massachusetts. Marburg, Elwert 1904. XX, 374 S. 8.

Die Schrift zerfällt in drei Teile: 1. die Geschichte der Doppelehe S. 1—136; 2. die Stellung der Wittenberger Reformatoren zu derselben S. 137—201; 3. Zur Beurteilung der Polygamie im Reformationszeitalter S. 202—309. Dazu kommen einige archivalische Beilagen, Nachträge und Verbesserungen und fünf Register: die benützten Schriftstücke in chronologischer Reihenfolge (die jedoch nicht, wie man nach der Anmerkung S. 332 meinen könnte, nur handschriftlich vorliegen, sondern zum größten Teil veröffentlicht sind), Bibelstellen, Stellen aus dem Corpus iuris canonici, Sachen, Personen und Orte. Da das einschlägige Material schon bisher genügend bekannt war, so war zur Geschichte der Doppelehe nichts Neues von größerer Bedeutung beizubringen. Der Verf. erhebt in dieser Beziehung auch schwerlich einen besonderen Anspruch. Dagegen meint er das Urteil über die Angelegenheit in ein neues Licht und Stadium rücken zu können. Er beginnt die Schrift mit Anführung des Urteils Köstlins: die Thatsache, daß der erste politische Vorkämpfer des deutschen Protestantismus mit Erlaubnis Luthers und Melanchthons Bigamist war, sei der größte Flecken in der Reformationsgeschichte und im Leben Luthers.

Am Schluß wird bemerkt, dieses Wort müsse eine starke Einschränkung erfahren, da er zwar weit entfernt sei, Luthers Haltung für ethisch richtig zu erklären und seine Ansichten und Motive sich anzueignen, jedoch der Meinung sei, daß eine Berücksichtigung aller für sein Verhalten thatsächlich in Betracht gekommenen Gesichtspunkte und Erwägungen zwar nicht den Fehltritt als solchen aufhebe, ihn aber in geschichtliche Beziehungen einrücke, die Luthers Verhalten verständlich machen. Ich meine, diesen Satz könnte auch Köstlin unterschreiben und doch bei seinem Wort stehen bleiben. Ich hätte im einzelnen Verschiedenes an dem Buche auszusetzen; ich kann es aber auch als eine sehr fleißige Arbeit den Interessenten zur Beachtung empfehlen. Man findet das Material hier sehr vollständig zusammen. Funk.

Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie. Von **Erich Wasmann** S. J. Zweite, vermehrte Auflage. Mit 40 Abbildungen im Text und 4 Tafeln in Farbendruck und Autotypie. Freiburg, Herder, 1904. XII, 323 S.

Der Verf. ist als Forscher auf dem Gebiete der Zoologie, namentlich der Insekten bekannt und anerkannt. Er hat sich aber auch mit Erfolg bestrebt, die für die gesamte Weltanschauung wichtigen Fortschritte und Errungenschaften der modernen Naturwissenschaft, insbesondere der Biologie, einem weiteren Kreise bekannt zu machen und die aus der Biologie hervorgewachsenen philosophischen Probleme, nämlich die vergleichende Psychologie des Menschen und der Tiere und die Entwicklungstheorie in allgemein verständlicher Form zu behandeln. Dem ersten dieser Probleme sind die beiden Schriften gewidmet: Instinkt und Intelligenz im Tierreich, 1899 und: Vergleichende Studien über das Seelenleben der Ameisen und der höheren Tiere, 1900. Das zweite Problem bildet den Gegenstand einer Reihe von Abhandlungen in der Zeitschrift „Stimmen aus Maria-Laach" 1901—1903. Auf vielseitig geäußerten Wunsch sind diese Skizzen über die Entwicklung der Biologie und über die Deszendenztheorie nun einem weiteren Leserkreise zugänglich gemacht. Sie sind hauptsächlich für jene

zur Orientierung bestimmt, welche den betreffenden fachwissenschaftlichen Gebieten fernstehen, können aber auch für Studierende der höheren Lehranstalten, welche Vorlesungen über Biologie und Deszendenztheorie hören, von Nutzen sein. Einen Überblick über die behandelten wichtigen Gegenstände geben die Kapitelsüberschriften: Begriff und erste Entwicklung der Biologie; Die Entwicklung der modernen Morphologie und ihrer mikroskopischen Zweige; Die neueste Entwicklung des Zellenbaues; Ein Blick in das Zellenleben; Die Gesetze der Zellteilung; Die Zellteilung in ihrer Beziehung zur Befruchtung und Vererbung; Zelle und Urzeugung; Gedanken zur Entwicklungslehre; Konstanztheorie und Deszendenztheorie; Zur Anwendung der Deszendenztheorie auf den Menschen; Schlußbetrachtung.

Es ist bekannt, daß diese Fragen heutzutage im Kampfe der Geister eine große Rolle spielen und eine der ersten Aufgaben der Apologetik bilden. Man mag Religion und Wissenschaft noch so sehr von einander trennen und auf ihre eigentümlichen Gebiete einschränken, es wird doch nie gelingen, den Zusammenhang beider im denkenden Geiste aufzuheben. Der religiöse Mensch möchte eine alles umfassende Weltanschauung gewinnen und der Naturforscher und Naturfreund auch das höhere Geistesleben der Kenntnis der Natur unterordnen. Nur wer auf beiden Gebieten, in den Geistes- und Naturwissenschaften, bewandert ist, die Fachwissenschaften mit der allgemeinen philosophischen Betrachtung zu verbinden weiß, wird ein zuverlässiger Führer auf diesem großen Kampfesfelde sein. Hierin liegt nun gerade der Vorzug des vorliegenden Buches. Der Verf. ist als zoologischer Forscher in der Lage, die Resultate seiner eigenen Untersuchungen vorzulegen und die Ergebnisse fremder Forschungen fachmännisch zu beurteilen, und er ist als geschulter Philosoph imstande, die richtigen Folgerungen daraus zu ziehen und die vielerlei Phantasien und Extravaganzen mit unbarmherziger Logik zurückzuweisen. Selbstverständlich wird damit keine Unterhaltungslektüre geboten. Ohne ernstes Studium kann sich überhaupt niemand auf diesem Gebiete hinreichend orientieren. Aber das Studium wird doch anziehend, wenn man in trefflicher

Weise in die Geheimnisse der Biologie und Entwicklungslehre eingeführt wird und den Ausblick in die Wunder und Weisheit der großen Schöpfung erhält. Die Lehre von der Zelle und von der Befruchtung hat in neuester Zeit so große Fortschritte gemacht, daß einzelne dunkle Fragen wenigstens biologisch aufgehellt worden sind, und die Entwicklungslehre ist ein Gemeingut der Wissenschaft geworden, so daß nur ihre Ursachen und Grenzen näher zu bestimmen sind. Der Verf. gibt vom Befruchtungsprozeß und seinen Folgen für die Eigenschaften des Erzeugten eine klare Darstellung, ohne auf die Frage über Traduzianismus und Kreatianismus näher einzugehen, wenn wir von der Besprechung der Präformations- und Epigenesistheorie absehen, und redet einer gemäßigten, auf inneren Gesetzen beruhenden Entwicklungstheorie das Wort. Für diese bringt er namentlich aus seinen Spezialstudien über die Ameisen interessante Belege. Es läßt sich nicht bestreiten, daß bei der Wahl zwischen Konstanz- und Deszendenztheorie für letztere nicht bloß die einzelnen Tatsachen, sondern auch die großen Gesichtspunkte im Universum, welche durch das kopernikanische Weltsystem und die Kant-Laplacesche Theorie geboten werden, schwer in die Wagschale fallen. Wie weit sie auszudehnen ist und inwiefern die Typentheorie eine sichere Grenze bildet, wird stets von subjektiven Erwägungen abhängen. Haben wir gegenwärtig eine Periode des Stillstands, so läßt sich aus der direkten Beobachtung kein sicherer Schluß ziehen. Hinsichtlich des Leibes des Menschen ist der Verf. etwas zurückhaltend, verweist aber auf die Stellen bei Augustinus, auf welche ihn sein Kollega Knabenbauer aufmerksam gemacht habe. Schanz.[1])

---

1. Demonstratio catholica s. de **Ecclesia Christi** et de **Regula Fidei** auctore Dr. **Ant. Michelitsch**, philosophiae et apologeticae professore in Universitate Grazensi. Graz, Styria, 1904. VIII, 215; IV, 83 S.
2. Praelectiones de **Theologia Fundamentali** exaratae a **Georgio**

---

[1]) Der um die Quartalschrift hochverdiente Mitredakteur Prof. Dr. von Schanz ist am 1. Juni d. J. gestorben. R. I. P.

Reinhold, prof. Univ. Vienn. Pars prior, continens tractatus de existentia Dei, de religione et revelatione in genere ac de religione christiana. Viennae, Kirsch, 1905. VIII, 342 S.

1. Der Grazer Apologet hat das schon 1901, S. 474 erwähnte Lehrbuch der Apologetik durch den vorliegenden Schlußband zum Abschluß gebracht. Die fünf „Elemente der Apologetik" handeln der Reihe nach über Religionsphilosophie, Offenbarung und Christentum, Kirche und Glaubensregel. Im Epilog bemerkt er noch, er habe in diese Apologetik nur die Elemente dieser auf die Theologie vorbereitenden Disziplin aufgenommen, denn die Vorstudien der Zuhörer und ihr späterer Gebrauch bringen es mit sich, daß er die Elemente mündlich in der Volkssprache ausführlicher erkläre. „Indem ich diese Methode, den Spuren der Vorfahren folgend, anwende, glaube ich den Bedürfnissen unserer Länder nach Möglichkeit genüge zu tun". Damit ist der Wert dieser Methode treffend charakterisiert. Die einzige Entschuldigung für die fortgeschleppte Gewohnheit in einer Zeit, wo die wichtigste Fachliteratur deutsch vorliegt und die Kontroversen in modernen Sprachen ausgekämpft werden müssen, liegt in der Vielsprachigkeit Österreichs. Allein die Vorgänge in Böhmen, Mähren und Tirol haben gezeigt, daß die lateinische Unterrichtssprache kein Heilmittel bieten kann, vollends wenn man bekennen muß, daß der an das lateinische Lehrbuch sich anschließende Vortrag in der Volkssprache gehalten werden muß.

Die Elemente sind sehr knapp gehalten und in ihrer aphoristischen Form keine unterhaltende Lektüre. Der alten Methode entsprechend wenden sie sich mehr an das Gedächtnis und den Verstand. Aber in dem kleinen Raum ist viel Stoff zusammengedrängt und eine reiche Literatur verzeichnet. Eine besondere Rücksicht ist den statistischen Tabellen geschenkt, so daß in vielen Fällen ein Nachschlagewerk ersetzt wird. Selbst im einzelnen findet man eine große Genauigkeit und meistens eine genügende Orientierung, so daß die Elemente ihren Zweck erfüllen, wenn dem Gerüste im Vortrag der nötige Ausbau zu teil wird.

2. Wie schon der Titel andeutet sind diese Vorlesungen, welche der eben genannten Methode und alten Gewohnheit des Unterrichts angepaßt sind, breiter angelegt und fließender geschrieben. Sie gehen mehr auf die Sache ein und suchen auch die spekulative Begründung im Geiste und in der Form des h. Thomas zu geben. Dies gilt besonders von der Ausführung über das Kausalitätsgesetz und die Beweise für das Dasein Gottes. Es fehlt gegenwärtig nicht an Stimmen, welche behaupten, die religiöse Gefahr der Gegenwart sei wesentlich durch die Vernachlässigung der Fundamentaltheologie gesteigert worden. Ich bezweifle aber, ob diese in ihrem alten, mit einigen neuen Zieraten verbrämten Kleide den heutigen Mangel ersetzen kann. Schon die Tatsache, daß die religiöse Gefahr in jenen Ländern, welche die alte Disziplin und Methode am meisten bewahrt haben, am größten ist, beweist, daß hier wesentlich andere Ursachen wirksam sind. Man würde sich täuschen, wenn man glauben würde, die nun einmal vorhandene neue Denkweise durch für andere Verhältnisse ausgebildete Methoden und Argumente auf andere Bahnen lenken zu können. Doch kommt es stets darauf an, wie weit es gelingt, den neuen Anforderungen Rechnung zu tragen; denn darüber hat ja Leo XIII keinen Zweifel gelassen, daß die Prinzipien der traditionellen Philosophie an sich besonders geeignet seien, die alten Wahrheiten gegen die moderne Kritik seit Kant zu verteidigen. Der Verf. ist mit diesen Prinzipien ebensogut vertraut, als mit den Irrgängen der Philosophie von Kant und Schopenhauer bis Hartmann und Paulsen. Er weiß auch kritisch und positiv den Leser in die Probleme der heutigen Wissenschaft einzuführen und die ihm richtig scheinende Lösung zu begründen. Doch wird jeder, der sich mit diesen schwierigen Dingen einigermaßen beschäftigt hat und die dunklen Wendungen der Philosophie kennt, zur Überzeugung kommen, daß zwar die lateinische Sprache den Vorzug der Präzision und Klarheit hat, aber vielfach nur die Form, nicht die Sache bietet. Gegen die Bevorzugung des Intellektualismus ist an sich nicht viel zu erinnern, aber die religiösen Fragen werden doch nur teilweise durch ihn aufgeklärt. Es ist geschichtlich

nicht richtig, daß die Religion nach den Beweisen fürs Dasein Gottes folgt. Dies giebt der Verf. für die Uroffenbarung zu. Aber auch wer diese leugnet, muß nicht die Religion aus der natürlichen Vernunft ableiten; denn die Religion hat psychologisch noch andere Wurzeln. Geschichtlich trifft die Reihenfolge: Erkenntnis, Wille, Affekt nicht zu. Jedenfalls empfiehlt es sich hier mehr die Religionsgeschichte, als die Philosophie zu befragen. Schanz.

---

1. **Benzigers naturwissenschaftliche Bibliothek.** Schöpfung und Entwicklung: Die Erde (154 S.); Der erste Organismus (156 S.); Die Abstammungslehre (176 S.). Von P. **Martin Gander,** O. S. B. Benziger, Einsiedeln, 1904. In Leinwand gebunden je M. 1.50.
2. **Zitaten—Apologie** oder christliche Wahrheiten im Lichte der menschlichen Intelligenz. Christliches Vademekum für die gebildete Welt. Von Dr. phil. **Theodor Deimel**, Religionslehrer. Zweite verbesserte und vermehrte Auflage. Freiburg, Herder, 1904. XIV, 312 S. Geb. M. 2.80.
3. **Zeugnisse deutscher Klassiker.** Von demselben. Freiburg, Herder, 1904. XI, 162 Geb. M. 2.

Da gegenwärtig alles popularisiert wird und selbst die Hochschulen zum Volke herabsteigen, um dasselbe mit den Errungenschaften der Wissenschaft bekannt zu machen, so hat auch die Apologetik die Pflicht, ihre Aufgabe auf die weitesten Kreise auszudehen. Sie wird derselben aber nur einigermaßen gerecht werden, wenn sie selbst auf der Höhe der heutigen Wissenschaft steht und die gelehrte Terminologie so viel als möglich mit der allgemein verständlichen Ausdrucksweise vertauscht. Das eine wird durch Anschluß an die Autoritäten der Wissenschaft erreicht, das andere erfordert eine gute Schulung des Apologeten. Noch einfacher ist es freilich, wenn man sich auf eine Sammlung von Aussprüchen berühmter Gelehrter und Schriftsteller beschränkt, aber immerhin bleibt auch hier die rechte Auswahl und Verwendung von Bedeutung. Die oben genannten Schriften verteilen sich auf diese zwei Gruppen.

1. Die Naturwissenschaften stehen immer noch im Vordergrund der modernen Weltanschauung. Ja es wird geradezu die Neueinführung einzelner Zweige, besonders der Biologie, in unsern Mittelschulen als unumgängliches Bedürfnis der Bildung dargestellt. Zwar übertreibt Paulsen in seinem Aufsatz: „Die Biologie im Unterricht der höheren Schulen" (Natur und Schule 1902) etwas, wenn er die Kenntnis der Tatsachen, um deren Konstruktion hier gestritten wird, als Voraussetzung für das Verständnis aller Philosophie bezeichnet, aber immerhin sind dieselben ungemein wichtig und eine allgemeinere Kenntnis derselben für jeden Gebildeten sehr wünschenswert. Wir können es daher als einen glücklichen Griff bezeichnen, daß die Verlagshandlung von Benziger eine naturwissenschaftliche Bibliothek in mäßigem Umfang und um billigen Preis herzustellen sucht. Die vorliegenden Bändchen aus der bekannten Feder des Einsiedelner Professors und Klosterherrn entsprechen den zu stellenden Ansprüchen durchaus. Sie sind aus den besten und neuesten Werken mit Verständnis geschöpft, übersichtlich dargestellt und durch Zeichnungen erläutert und auch apologetisch von einem weiteren Gesichtskreis begrenzt. Sie sind für jeden Gebildeten verständlich und belehrend. Auf Einzelheiten ist bei einem derartigen Unternehmen nicht einzugehen. Am meisten ließe sich beim dritten Bändchen streiten. Die Einteilung: Geschichtlich-kritischer Überblick über die Abstammungstheorien; Die Tatsachen; Pflanze und Tier; Der Mensch, ist nicht ganz glücklich. Beim Menschen macht der Verf. wenigstens theoretisch weitgehende Konzessionen, geht aber nicht über die von vielen Apologeten geforderten Grenzen hinaus. Er glaubt die biblische Erzählung von der Erschaffung der ersten Menschen durch die Visionentheorie leicht im Sinne der zulässigen Entwicklungslehre erklären zu können. Allein er übersieht mit andern, daß durch eine von Gott veranlaßte Vision, von welcher übrigens der Text keinerlei Andeutung gibt, für den auf den Buchstaben des Schriftstellers angewiesenen Leser nichts geboten wird, was er nicht selbst durch Unterscheidung zwischen der anthropomorphistischen Darstellung und dem aus der ganzen Offenbarungswahrheit zu schöpfenden Sinn derselben finden könnte. Es

ist eben eine Darstellung nach dem Augenschein, welche beim Verfasser ohne Vision leichter verständlich ist.

2. 3. Die Zitatenapologie beruft sich auf die ausgesprochene Vorliebe unserer Zeit für den Autoritätsglauben und auf die apologetische Methode von Anfang an. Beides ist natürlich nur bedingt zu verstehen. Denn im Gegenteil klagt man in unserer Zeit des Individualismus und Subjektivismus nicht ohne Grund über den Mangel an Autoritätsglauben und auch in der Apologie gelten, so weit nicht die Offenbarung in Frage kommt, die Gründe mehr als die Personen. Aber eigentümlich ist es unserer Zeit allerdings, daß gerade diejenigen, welche den Glauben von sich geworfen haben, sich am liebsten auf Autoritäten und Nicht-Autoritäten der Wissenschaft berufen, um den Mangel an Gründen zu ersetzen. Weil dadurch der Schein hervorgerufen wird, als ob die Wissenschaft überhaupt die Torheit des Glaubens bewiesen habe, so ist es gut und notwendig, durch genaue Verweise diesen Schein zu zerstören. Freilich sind die Zitate vielfach von Gelehrten, welche ihrer Weltanschauung nach keineswegs zu den Gläubigen zählen, aber sie beweisen doch, daß der Wahrheit auch unfreiwillig Zeugnis abgelegt werden muß. Daher werden solche für weitere Kreise bestimmte Sammlungen vielen willkommen sein. Schanz.

Das Buch der Bücher. Gedanken über Lektüre und Studium der h. Schrift. Von P. **Hildebrand Höpfl** O. S. B. Mit Approbation des Hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg und Gutheißung des Ordensobern. Freiburg, Herder, 1904. XIII, 284 S.

Es ist heutzutage nicht mehr nötig, den hohen Wert, welcher der h. Schrift stets in der Kirche beigelegt wurde, und die fleißige Benützung derselben von den Theologen aller Perioden nachzuweisen, denn die protestantische Theologie wenigstens ist zum größten Teil von den lange üblichen Vorwürfen zurückgekommen und muß sogar gestehen, daß der stehend gewordene Vorwurf, die Bibel habe im Mittelalter an Ketten gelegen, durchaus des Grundes entbehrt. Wichtiger ist es jetzt zu zeigen, wie die Lektüre und das Studium

der h. Schrift für das christliche Leben und Glauben fruchtbar gemacht wurden und auch heute noch, trotz des Fortschritts der Wissenschaft und der veränderten Verhältnisse, fruchtbar gemacht werden können. In dem oben genannten Schriftchen erhält der Leser hiezu eine gute Anweisung und aus tiefer religiöser Erfahrung kommende Ratschläge. Der erste Teil gibt die dogmatische Voraussetzung: Göttlicher Charakter und Gehalt, der zweite Teil der Anweisung: Lektüre und Studium, der dritte Teil schildert den Nutzen des Schriftstudiums. In einem Anhang wird noch eine kurze Geschichte des Schriftstudiums beigefügt. Ist der Zweck auch vorwiegend Erbauung und Belehrung etwa in dem Ton, welchen man bei Hettinger, namentlich im Timotheus, gewöhnt ist, so werden doch die Fragen der modernen Kritik, zu denen der Verf. schon in einer früheren Schrift Stellung genommen hat, verhältnismäßig ausführlich behandelt. In der Hauptsache schließt sich der Verf. an Lagrange und Hummelauer an, nur ist er im einzelnen, z. B. bei der Urgeschichte und der Patriarchengeschichte etwas zurückhaltender. Die Irrtumslosigkeit verteidigt er nicht nur durch die Unterscheidung zwischen objektivem und subjektivem Irrtum, Zeitanschauung und objektiver Wahrheit, sondern auch durch die Unterscheidung zwischen Irrtum und Ungenauigkeit. Ist es aber nur eine Ungenauigkeit, wenn 2 Makk. 1, 13 ff. im Widerspruch zu 1 Makk. 6, 4 ff. 2 Makk. 9, 1 ff. der Tod des Antiochus lediglich nach einem irrigen, in Umlauf gesetzten Gerücht erzählt wird? (S. 168.) Mit Recht fordert der Verf. Genauigkeit im Zitieren. Als bekanntes Beispiel führt er an: „Der Gerechte fällt siebenmal des Tages" (Spr. 24, 16, S. 222). Das „des Tages" steht aber nicht im Text und statt Trid. S. VII. can. 22 soll es VI, 23, besser cap. 11 heißen. Doch können solche Kleinigkeiten dem schönen Büchlein keinen Eintrag tun. Schanz.

La théologie catholique au XIXe siècle par J. Bellamy. Paris, Beauchesne, 1904. LVI, 290. gr. 8°.

Es war ein treffender Gedanke, daß die Professoren des Institut catholique in Paris für ihre Bibliothèque de théologie

historique, von der bereits eine „Geſchichte der poſitiven Theologie bis zum Tridentinum“ von Turmel und „die Theologie Tertullians“ von d'Alès erſchienen ſind, auch eine Geſchichte der kath. Theologie im 19. Jahrhundert beſtimmten. Nur hätte dieſe Arbeit auf mehrere Gelehrte verteilt werden ſollen. Was Bellamy uns bietet, iſt mehr eine Geſchichte der franzöſiſchen, allenfalls noch der deutſchen und italieniſchen Theologie. Der Anteil der übrigen Länder an der theologiſchen Entwicklung iſt viel zu mager dargeſtellt. Überdies iſt das Werk nur in ſeinem 1. Teil, der die theologiſche Bewegung von 1800—1900, von der Dekadence hindurch durch die Wiedergeburt im zweiten Drittel des Jahrhunderts herauf zum Vatikanum und zum unverkennbaren Fortſchritt am Ende des Jahrhunderts ſchildert, vollſtändig; der 2. Teil, welcher die theologiſche Lehrentwicklung in den ſpeziellen Fragen nach der Methode und dem wiſſenſchaftlichen Charakter der Theologie, in den Traktaten de vera religione, de ecclesia, in der Theologie des Übernatürlichen und in der Mariologie darlegt, iſt unvollendet. Der Verfaſſer ſtarb darüber. Wohl hat der Herausgeber Bainvel Berichtigungen und kleinere Ergänzungen angebracht, hat in ſeiner langen Einleitung über „das Dogma und den katholiſchen Gedanken im 19. Jahrhundert“ eine Art Auszug aus dem Hauptwerk gegeben, aber er erſetzt, abgeſehen davon, daß ein ſolches Verfahren nicht methodiſch und der Tenor der Einleitung zu panegyriſch iſt, die Mängel des Ganzen nicht. Die Entwicklung der franzöſiſchen Theologie iſt, ſoweit Ref. es beurteilen kann, materiell erſchöpfend, in manchen Kapiteln auch tiefgehend geſchildert. Aber wenig befriedigend ſind die Ausführungen über die deutſche Theologie. Es kann dies auch nicht anders ſein. Werners grundlegendes Buch iſt allem Anſchein nach nicht benützt worden; es wird zwar einmal zitiert, aber mit Berufung auf Hurters Nomenklator! Im übrigen iſt das Kirchenlexikon und Vakants Diktionnaire die Hauptquelle. So erfährt der deutſche Theologe nicht nur nichts Neues, er muß auch z. T. Berichtigungen anbringen. Die Tübinger Schule iſt ungenügend und einſeitig charakteriſiert, wenn man auf einen einzelnen Ausſpruch Möhlers ſo viel Gewicht legt wie S. 40 ge-

schieht. Der zweite Teil des Buches hätte in den ersten aufgenommen werden sollen. Ein Sachregister ist zwar angekündigt, aber in meinem Rezensionsexemplar nicht vorhanden. Das Personenregister ist gut. Trotz der genannten Mängel hat das Buch aber auch Vorzüge. Es ist mit der leichten Feder des Franzosen, mit Klarheit und Wärme geschrieben und für die Geschichte der Theologie Frankreichs lehrreich und zuverlässig.

W. Koch.

Abende am Genfer See. Grundzüge einer einheitlichen Weltanschauung von P. **Marian Morawski** S. J. Genehmigte Übertragung aus dem Polnischen von Jakob Overmans S. J. Freiburg, Herder, 1904. VIII, 258 S.

Eine anregend und vornehm geschriebene Apologie der theistischen Weltanschauung, des Christentums und des Katholizismus, die in die Form von 7 Abendgesprächen einer national und konfessionell gemischten Gesellschaft am Genfer See gekleidet ist. In logisch sehr klarer und psychologisch meist treffender Weise steigt die Apologie von einer Schilderung der religiösen Fragen in der Gegenwart auf zu den Problemen: Wissenschaft und Religion, Gott und Übel, Christentum und Religionsgeschichte, Christus, Katholizismus und Protestantismus, katholische Kirche und Nationalkirche. Der Verfasser bekundet eine beachtenswerte Kenntnis der modernen religiösen Anschauungen und Bedürfnisse, einen tiefen Blick in die anima naturaliter christiana. Für Gebildete, die „ruhelos suchen", ist das Buch gerade heute wie geschaffen; es wirft nicht mit Phrasen um sich, wie manche populäre Apologien, sondern faßt die Probleme ernstlich an. Aber auch den „sorglos Besitzenden" bereitet es eine belehrende und erhebende Lektüre.

W. Koch.

Lazarus der Begründer der Völkerpsychologie von Dr. **Alfred Leicht.** Mit Bildnis. Leipzig, Dürr 1904. 111 S. M. 1,40.

Der Verf. stellt auf Grund der Schriften und Briefe des

jüdischen Gelehrten nebst Nachschriften seiner Zuhörer quellenmäßig die Begründung der Völkerpsychologie durch Lazarus und sein Wirken für diese von ihm geschaffene Wissenschaft fest. Zwei Punkte können als Ergebnis herausgestellt werden: 1. Gegen Meyer (Ztschr. f. Völkerpsych. VIII (1903) 320 ff.) wird die Priorität hinsichtlich der Begründung der Völkerpsychologie für Lazarus und gegen Steinthal gewahrt und zu den bei Vico (Scienza nuova 1725), Herder (Ideen zur Phil. der Gesch. der Menschht.), ferner bei A. Schmidt, Hegel und Herbart gegebenen Vorgängen ins Verhältnis gesetzt. Lazarus schuf den Begriff der Völkerpsychologie klar und deutlich. 2. Als zweites Ergebnis ist eine klarere und bestimmtere Fassung der Aufgaben und Grundlagen der Völkerpsychologie nach Lazarus anzusehen. Die Ausführungen des Lazarus gipfeln darin, daß die Menschheit als eine Einheit, eine psychische Realität zu fassen und demgemäß die Völkerpsychologie eine Psychologie des Gesammtgeistes sei. Gegenüber der Hartmann'schen Auffassung desselben als Gesammtseele wird geltend gemacht, daß die Existenz eines Volksgeistes nicht auf einem einheitlichen Substrat, sondern auf der einheitlichen Tätigkeit beruht. Die Tätigkeit des Gesamtgeistes ist seine Existenz, deren erste und ursprüngliche Form sich auf dem Bewußtsein davon in den individuellen Geistern gründet. Seine Einheit beruht in der gemeinsamen Wirkung . . . — Die Anregungen, die Lazarus und Steinthal gaben sind fruchtbar gewesen und beginnen eben in der großangelegten Völkerpsychologie Wundts eine schöne Frucht zu zeitigen. In eine Kritik ihrer Grundlage und in eine Erörterung über Sinn und Möglichkeit einer Völkerpsychologie kann hier nicht eingetreten werden. L. Baur.

Charakter und Weltanschauung. Akad. Antrittsrede v. **Erich Adickes.** Tübingen, Mohr 1905. 46 S. Preis 90 Pf.

Adickes, der Nachfolger Sigwarts, hielt am 12. Jan. 1905 seine akad. Antrittsrede, die nunmehr im Druck vorliegt. Was er darin dartun will, ist der Satz, daß der Schlüssel zur Weltanschauung des einzelnen in seinem Charakter, in seinem Herzen sei,

nicht in den Dingen und deren wissenschaftlicher Erforschung. „Die weit auseinandergehenden prinzipiellen Entscheidungen in den großen metaphysischen und religiösen Problemen weisen auf ebensoviele Menschentypen als auf ihren eigentlichen Grund zurück. Verschiedenartig je nach dem Charakter sind die Ansprüche, die Herz und Gemüt machen. Ihnen entspricht das Weltbild, dem der einzelne sich mit innerer Notwendigkeit zuwendet (S. 4 f.)." — Der Satz ist nicht neu: in anderer Form wurde er auch schon von Fichte ausgesprochen, der (WW. I, 434) bemerkt: „Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist".

Es werden vom Verf. mehrere Typen unterschieden: Heteronome und Autonome, Dogmatisten und Positivisten, Monisten und Dualisten; innerhalb des theologischen Problems Theisten, Deisten und optimistische Pantheisten, deren Charaktereigenart im einzelnen gewandt, mit souveräner Beherrschung des Stoffs, in klarer fließender Sprache, aber auch sehr pointiert, teilweise mit ironischen und sarkastischen Accenten geschildert wird — bis zum Schluß aber anregend, frisch, lebendig. Auf einzelne der aufgeworfenen Fragen, in welchen sich unsere Überzeugungen diametral entgegenstehen, kann hier nicht eingegangen werden. Die These verficht den zweifellos ganz richtigen Grundgedanken, daß in metaphysischen Fragen das Herz, sein Wünschen und Wollen mitspricht. Aber muß das so sein? Ist das immer und in jedem Falle so? Giebt es keine Bildung von Weltanschauung auf Grund unvoreingenommener Reflexion und Geistesarbeit? Es möchte doch zu weitgehend erscheinen und der intellektuellen Arbeit bei Bildung einer Weltanschauung zu wenig Rechnung getragen sein, wenn die These so voll und uneingeschränkt aufgestellt wird: die Weltanschauung ist Resultat des Charakters — im Grunde genommen die Anwendung des Determinismus auf einen Spezialfall. Und zwar um so mehr, als, wie mir scheint, die Methode, durch welche diese These erhärtet werden sollte, einiges Bedenken wachruft. Verf. geht nämlich nicht biographisch-psychologisch von einzelnen Charakteren aus, um an ihnen die Kongruenz von Charakter und Weltanschauung aufzuzeigen, sondern, wie schon obige Klassifikation er-

kennen läßt, bestimmt er die Charaktere aus der Weltanschauung, zeichnet die Äußerungsformen einzelner Weltanschauungen, um sie nun sofort als psychologische Charakteräußerungen des einzelnen zu nehmen. Es wird dadurch, wenn ich recht sehe, das Probandum bereits vorausgesetzt. L. Baur.

Consultazioni morali-canoniche-liturgiche per Casimiro Card. **Gennari.** Ed. II. Vol. II. Roma, presso la Direzione del **Monitore** Ecclesiastico 1904. 8°. XVII 846 S.

Der erste Band des umfangreichen Werkes wurde Th. Q. 1903, 469 ausführlich besprochen. Auch hier findet sich die bewährte Methode des Verf. Die „consultazioni canoniche", 108 an der Zahl, beziehen sich auf Gegenstände der verschiedensten Art, dienen aber stets dem praktischen Nutzen, denn sie sind alle im steten Hinblick auf die gegenwärtigen Zeitverhältnisse dem täglichen Amtsbereiche der obersten kirchlichen Behörden bis herab zu den Obliegenheiten des einfachen Priesters entnommen. Die einzelnen Fälle werden klar, sicher und mit peinlicher Genauigkeit erörtert. Man vgl. z. B. die ausführliche Darlegung der Predigtpflicht (S. 161—69), die eingehende Erörterung über die Taufe der Kinder ungläubiger Eltern (S. 320—28), die interessanten Ausführungen über das Dekret „Quemadmodum" (S. 253—61) und „circa l'obbligo della laurea dottorale nel canonico teologo e nel canonico penitenziere" (S. 301 ff.). Neben einer ausgebreiteten Kenntnis des kanonischen Rechtes kommt dem Verf. seine amtliche Stellung wesentlich zu gut, indem er nicht bloß die nach Rom gerichteten Anfragen, sondern auch die betreffenden Entscheidungen des hl. Stuhles seinen consultazioni zugrunde legen kann. In noch erhöhtem Maße trifft dies zu bei den an zweiter Stelle besprochenen 79 „Fällen" aus der Liturgik. Besonderes Interesse verdienen die Ausführungen über den verpflichtenden Charakter der Dekrete der S. C. Rituum (567 ff.) und der Rubriken (574 ff.), über Kirchenmusik (578 ff.) und -gesang (607 ff.), Taufnamen (648), die wirkliche und mittlere Zeit (689). Ein ausführliches Sachregister erleichtert den Gebrauch des von großem Wissen zeugenden Werkes.

A. Koch.

Staatslexikon. Zweite, neubearb. Auflage. Unter Mitwirkung von Fachmännern herausg. im Auftrag d. Görresgesellschaft zur Pflege der Wissenschaften im kathol. Deutschland von Dr. **Julius Bachem.** Freiburg. Herder. Lex.°. Band III: Hegel bis Mormonen. IV S. und 1444 Sp. 1902. Bd. IV: Möser bis Sismondi. IV S. und 1440 Sp. 1903. Bd. V.: Sitte bis Zwischenherrscher. IV S. und 1512 Sp. 1904. Ungebunden je 13,50 M. Gebunden je 16,50 M. Alle fünf Bände mit zusammen XXIV S. und 7276 Sp. Text geb. 82,50 M.

Den beiden ersten, Oschft. LXXXIV (1902), 476 ff., angezeigten Bänden des Staatslexikons der Görresgesellschaft sind die drei letzten verhältnismäßig schnell gefolgt. Damit liegt die zweite Auflage vollendet vor, erschienen innerhalb des verhältnismäßig kurzen Zeitraumes von 1901—1904. Das Programm ist selbstverständlich für diese letzten Bände das gleiche geblieben wie für die ersten. Für die neuerlich hierüber ausgebrochenen Differenzen sei nur verwiesen auf Hist.-polit. Blätter CXXXV (1905), 1 ff. Daß auch wir keineswegs den in allen Artikeln eingenommenen kirchenpolitischen oder moralischen Standpunkt billigen, werden zum Teil die folgenden Detailausstellungen zeigen. Hievon abgesehen sind auch hier wieder eine große Anzahl von Artikeln mehr oder weniger stark umgearbeitet. Sie alle anzuführen wäre zu umständlich. Wir zählten gut 60, abgesehen von denen über einzelne Länder, die schon an sich statistische Veränderungen erfuhren. Eine Menge Artikel, namentlich biographische, sind neu hinzugekommen. Ihre Zahl beläuft sich gut auf 40, so daß wir leider wieder auf Aufzählung raumeshalber verzichten müssen. Fünf alte sind in Folge der angeführten Veränderungen weggefallen. So ist der Name Neubearbeitung ein mehr als vollberechtigter.

Auch dieses Mal wieder ist das Kirchenrecht reichlich vertreten mit den mehr oder weniger einschlägigen Artikeln: Immunität kirchliche, Inquisition, Josephinismus, Kardinäle, Kirche und Staat, Kirchenamt, Kirchengewalt landesherrliche, Kirchengut, Kirchenpolitik preußische, Kirchenrecht, Kirchenstaat, Kirchenstrafen, Kirchhöfe, Klerus, Konkordate (vgl. auch Staatsverträge), Konzil, Kulturkampf

und Maigesetzgebung, Kurie, Lehramt kirchliches, Nuntien und Nuntiaturstreit, Orden religiöse, Papst, Papsttum und Kaisertum im M.-A., Patronatsrecht, Pfarrer, Phillips, Placetum regium, Religion, Religionsgesellschaft, Religionsunterricht, Religionsverbrechen, Seminarien, Sonntagsfeier, Staat der des Mittelalters, Staatskirche und Staatskirchentum, Stahl, Stiftungen, Syllabus, Taufe und Taufzwang, Theokratie, Toleranz, Universitäten, Unterrichtswesen und Unterrichtsfreiheit, Volksschulen, Wucher und Zins, Zehnten, Zweikampf. Viele andere Artikel gehören mehr oder weniger dem Gebiete der Moral, der Kirchengeschichte u. s. w. an. Dieselben werden nach den kirchenrechtlichen zu urteilen nicht weniger sach- und zweckentsprechend sein.

Im einzelnen möchten wir aber bemerken zu Band III: Der Artikel Jarcke könnte um eine Nuance wohlwollender sein. Zur Literatur vgl. auch Hist.-pol. Blätter Bd. 95 (1885), 733 ff. Sp. 300: Seit dem 15. Jhhdt. sei dem Kaiser und einigen anderen Fürsten das Recht der Exklusive in der Papstwahl eingeräumt worden; — ist mehrfach irrig. Sp. 552: Das Recht der Exklusive dürfe nicht einfach nach dem kanonischen Recht geprüft werden; — widerspricht der Gesetzgebung der Kirche seit 1000 Jahren. Doch scheint dieses Institut, dessen Anstößigkeit durch das gewalttätige Veto gegen Rampolla seitens des sonst so jämmerlich energielosen Österreichs so klar geworden ist, durch Pius X neuestens definitiv beseitigt zu sein. Daß die Donatio Constantini dem 9. Jhhdt angehöre, ist falsch, Sp. 559. Sp. 733, mitten, lies 1506 statt 1505. Im Artikel Kunstpflege hätte die Volksschule noch etwas mehr berücksichtigt werden sollen. Leibniz katholisierte nach den Forschungen von Kiefl keineswegs so stark, als auch in Sp. 1098 ausgesprochen zu sein scheint. Gut wird Sp. 1225 gesagt, daß Purcells wenig entsprechende Biographie Mannings Bild getrübt hat. — Bd. IV, Sp. 500 sollte der Pfarrzwang, richtiger das Pfarrrecht auf die österliche Kommunion etwas gemilderter ausgedrückt sein. Als weitblickend erscheint die Beurteilung des sittlichen Charakters der Polizeiverordnungen Sp. 570 f. Da ist die Möglichkeit von Pönalgesetzen so gut wie zugegeben. Sp. 636 wird doch zu lax gegenüber dem

Index für die Gelehrten einfachhin Freiheit angenommen. Vgl. Lehmkuhl im Pastor bonus XVII (1904), 91 f. Von Benedikt Levita sind keine formulae bekannt, Sp. 750. Sp. 939, mitten, lies 941 statt 151. — Bd. V: Für den Artikel Sociologie möchten wir auch auf Rümelin, Über den Begriff der Gesellschaft und einer Gesellschaftslehre, Reden und Aufsätze III (1894), 248 ff., verweisen. J. de Maistre gehört nicht zu den Vertretern der potestas ecclesiae directiva in temporalia (Sp. 216). Zum mindesten war er für potestas indirecta, vgl. Band III, Sp. 1207. Scherer rechnet ihn sogar zu den Vertretern der Hierokratie, Kirchenrecht II, 53[12]. Die Lage der katholischen Kirche in den katholischen Staaten im 18. Jhhdt. wird Sp. 222 f. zu rosig geschildert; so derselbe Autor schon im Archiv f. kath. Kirchenrecht LIV (1885), 194. Die erste Hälfte des 19. Jahrhundert ließ die Katholiken die Dornen dieser Rosen wohl verspüren. Angesichts der neuesten Angriffe von Hoensbroech auf den Syllabus — welche katholische Institution hat dieser gistige Ordensapostat noch nicht angegriffen! — und von Götz möchten wir diesen trefflichen, mehr als nur orientierenden Artikel besonders hervorheben. Sp. 1153 ist zu bemerken, daß das Tridentinum nur vom religiösen Jugendunterricht durch die Pfarrer redet. Den Eindruck, als ob die preußischen Verhältnisse doch etwas eingehender behandelt seien als die der anderen deutschen Staaten, möchte ich nur anmerken. Endlich wird ein Sachregister für die dritte Auflage umsoweniger zu umgehen sein, als die Stichworte und Verweise in dieser zweiten Auflage bei weitem weniger zahlreich sind als in der ersten.

Doch können diese wenigen Bemerkungen an der großartigen Leistung nichts mindern. So bilden denn Kirchen- Staats- und das im Erscheinen begriffene Konversationslexikon eine herrliche Trias, die den deutschen Katholiken zu Lehr, Wehr und Ehr gereicht, zu letzterer aber besonders auch der Herderschen Verlagshandlung. Sägmüller.

---

1. **Kirchenrecht** von **Ulrich Stutz.** (Nicht im Handel befindlicher) Sonderabzug aus von **Holtzendorff-Kohlers** Enzyklopädie der

Rechtswissenschaft. 6. Aufl. Bd. 2 (1904). S. 809—972.

2. **Die kirchliche Rechtsgeschichte.** Rede zur Feier des 27. Januar 1905 gehalten in der Aula der Univ. zu Bonn. Von **U. Stutz.** Stuttgart. F. Enke. 1905. 8°. 50 S. 1,20 M.

1. In Nr. 1 der Gött. gel. Anzeigen 1904, S. 86 verwies Stutz auf die hier zur Anzeige kommende Skizze als ein Paradigma, wie das Kirchenrecht wissenschaftlich darzustellen sei. Bisher habe man die kirchliche Rechtsgeschichte auf die zahllosen Paragraphen eines Systems verteilt und niemand habe sie im Gegensatz zur profanen Rechtsgeschichte, wo förmliche Übersättigung einzutreten drohe, geschlossen dargestellt. Vgl. Oschft. LXXXVI (1904), 656. Der in den früheren Auflagen der best bekannten Holtzendorffschen Enzyklopädie von Hinschius, in der neuen von Kohler besorgten Auflage von St. bearbeitete Passus über das Kirchenrecht zerfällt jetzt in zwei vollständig von einander gesonderte Teile. Der erste enthält die Geschichte, der zweite die Dogmatik des Kirchenrechts.

Der erste Teil nun verdient die vollste Anerkennung wegen der vollständigen Beherrschung des Stoffes und der Literatur, des durchgreifenden Dispositionsvermögens, der pragmatischen Gestaltungskraft im einzelnen und ganzen, der Schönheit der Sprache und der Objektivität des Urteils. In sechs Kapiteln wird die Geschichte des katholischen Kirchenrechts behandelt: Die Missionskirche der christlichen Frühzeit; Das römische Kirchenrecht; Das germanische Kirchenrecht; Das kanonische Recht; Die Umbildung des kanonischen Rechts zum katholischen Kirchenrecht; Das vatikanische Kirchenrecht. Als Beispiele für die glückliche Charakterisierungsgabe des Verf. seien nur angeführt die Äußerung, daß im Corpus iuris canonici das kirchliche Recht eine juristische Vollkommenheit erreicht habe, die es als den klassischen Ausdruck der katholisch-kirchlichen Rechtsidee bis heute erscheinen lasse (S. 846) und die andere, daß im Vatikanum die Allianz von religiöser Überzeugung und kirchlichem Rechtsbewußtsein vollzogen wurde, welche der katholischen Kirche die wertvollsten Dienste leisten werde, so lange der Glaube diese verstärkte Beschwerung durch das Recht ertrage

(S. 881). Aus diesen und ähnlichen Zeilen mutet einen wohlthuend eine Art Begeisterung des protestantischen Forschers für das katholische Kirchenrecht an, nicht das einzige Beispiel hiefür, im schreienden Gegensatz zu so manchen protestantischen und katholischen Gelehrten, vgl. Zschft. LXXXV (1903), 482. — Daß wir freilich auch nicht mit allem einverstanden sein können ist begreiflich. So kann sich St. trotz allem nicht ganz losmachen von der protestantischen Auffassung von der kirchenrechtslosen Urkirche. Der Einfluß des germanischen Rechts ist da und dort zu stark eingeschätzt z. B. beim Zehnten. Luther ist zu hell gehalten in der Affäre der berüchtigten Doppelehe Philipps von Hessen. Daß der katholischen Kirche ihre Intoleranz in Inquisition und Ketzerverfolgung vorgehalten wird ist berechtigt; dann durfte aber die der Reformatoren und Protestanten nicht vergessen werden. Wenn Eichhorn und Richter als Restauratoren der Wissenschaft des Kirchenrechts erscheinen, so dürfen neben ihnen Walter und namentlich Phillips nicht übersehen werden. Anderes wollen wir übergehen, daß z. B. die sardiensischen Kanonen für unecht angesehen werden (S. 823), daß trotz Nilles zitiertem Aufsatz der Satz: Papa omnia iura in scrinio pectoris habere censetur in alter falscher Weise als von der unbeschränkten päpstlichen Gesetzgebungsgewalt handelnd angesehen wird (S. 849).

Gegenüber dem rechtsgeschichtlichen Teil, der den periodenweisen und universalen Entwicklungsgang des Kirchenrechts meisterhaft darstellt, bietet der dogmatische Teil eine nur zu konzise Darstellung des geltenden katholischen und deutsch-evangelischen Kirchenrechts. Auch hier ist es nur wenig, was Anlaß zu Ausstellungen giebt. So können wir uns trotz aller Abschwächung mit der Auffassung der katholischen Kirche als einer bloßen Korporation im Staat niemals befreunden, demgemäß auch nicht mit der anderen, davon bestimmten von der Natur der Konkordate S. 903 ff., 907 f.

Allein trotz der bereitwilligen Anerkennung der Arbeit müssen wir zum Schluß offen gestehen, daß wir eine solche Auseinanderreißung der Geschichte und der Dogmatik in einer auf Lehrzweck berechneten Darstellung des Kirchenrechts für pädagogisch-

didaktisch verfehlt halten würden. Das etwas näher zu begründen bietet uns die folgende Schrift von St. erwünschte Gelegenheit.

2. In seiner auf Kaisers Geburtstag 1905 gehaltenen Rede giebt nämlich St. eine grundsätzliche Erörterung oder Begründung seiner Scheidung von Geschichte und Dogma im soeben besprochenen Abriß. Nach rascher Übersicht über die Methode in den bedeutenderen modernen Lehr- und Handbüchern des Kirchenrechts, die höchstens einige unvermittelt dastehende historische Einleitungskapitel hätten, dann aber die historische Entwicklung der einzelnen Institute je am betreffenden Orte böten, die kirchenrechtlichen Zusammenhänge so gut wie gar nicht zur Geltung kommen ließen, eine durchaus äußerliche Periodisierung hätten, die kirchenrechtsgeschichtliche Eigenart nirgends hervortreten ließen (S. 16), wird empfohlen, das gesamte historische Material vom geltenden Rechte zu scheiden und nach historischen Gesichtspunkten zusammenzuarbeiten im Interesse der kirchlichen Rechtsdogmatik und der kirchlichen Rechtsgeschichte. Nur so erhalte die Dogmatik freie Bahn zur Darstellung der im Kirchenrecht soviel vernachlässigten Wirklichkeit, vernachlässigt zum Teil wegen rückständiger theologischer Ansichten, zum Teil wegen Gleichgiltigkeit gegen das partikulare Recht. So wäre es z. B. viel richtiger das vielfach veraltete Recht der Domkapitel in die Rechtsgeschichte zu stellen, dafür aber ihrer Teilnahme an der Verwaltung der Diözese nachzugehen, die Organisation der bischöflichen Generalvikariate, Ordinariate, Offizialate zu schildern. Sodann sei solche Sonderung im eigenen Interesse der kirchlichen Rechtsgeschichte. So erst komme etwas zu stande, was diesen Namen verdiene, ein Nacheinander und Nebeneinander, der Strom der Entwicklung (S. 18 ff.).

Wir sind nun weit entfernt, eine selbständige Darstellung der kirchlichen Rechtsgeschichte nicht freudigst zu begrüßen. Wir benötigen zu diesem Zwecke aber noch vieler Detailuntersuchungen, wie sie St. selbst in seinen Kirchenrechtlichen Abhandlungen, die bereits 21 Hefte zählen, so glücklich hegt und pflegt, und denen man nur von den Vertretern anderer Fächer ein verständnisvolleres Entgegenkommen wünschen möchte. Non omnia pos-

sumus omnes. Aber es ist und bleibt zu unterscheiden die Darstellung der Rechtsgeschichte für sich und die in einem Lehrbuch. St. selbst bietet S. 26 den materiellen und formellen Grund warum in einem Lehrbuch jedenfalls diese Scheidung nicht eintreten kann. Einmal haben Rechtsgeschichte und Rechtsdogmatik zumal im katholischen Kirchenrecht noch eine Fülle von Stoff gemeinsam. Noch gilt das Recht des Corpus iuris canonici. Sodann soll bei der von St. empfohlenen Manier der zu historischem Denken erzogene Sinn das Hindernis der Scheidung überwinden können. Gerade das bezweifeln wir auch beim akademischen Hörer. Er hat dann in der Rechtsgeschichte zu viel und in der Dogmatik zu wenig, wie das wirklich auch in der soeben besprochenen Darstellung des Kirchenrechts von St. in Holtzendorff-Kohlers Enzyklopädie der Fall ist. Diese Folgen der von St. beabsichtigten Behandlungsweise für den Unterricht stehen Rez. jetzt schon fest. Er braucht nicht eine weitere „stattliche kirchenrechtsgeschichtliche Literatur“ (S. 50) abzuwarten. Wo aber von St. mit Recht gerügte Mängel in den Lehrbüchern sind, in Darstellung des partikularen Rechts etwa, da muß geholfen werden. Übrigens steckt manchmal viel partikuläres Recht in Kleindruck und Anmerkungen, die als nur angemerkt weniger bemerkt werden. Sägmüller.

III.

Analekten.

Einen sehr beachtenswerten Beitrag zur Forschung über die Geschichte des nachexilischen Israel bildet die Studie von **Sigmund Jampel** über die **„Wiederherstellung Israels unter den Achämeniden“** (Commissions-Verlag v. W. Köbner, Breslau, 1904, 171 S. 8°. Preis: M. 2). Die besondere Bedeutung der mit gründlicher Sachkenntnis geführten Untersuchung finden wir in der eingehenden und objektiven Beurteilung der bisherigen Theorien. Auffallender Weise werden Hornackers Schriften von dem mit der einschlägigen Literatur sonst wohl vertrauten Verfasser nicht berücksichtigt. Störend

sind auch Falschschreibungen von Autoren-Namen (S. 125 Netteler f. Neteler, ständig Marquard f. Marquart), sowie der häufige Mangel an genauer Bestimmung der citierten Literatur. Vetter.

Eine sehr gründliche Prüfung der ganz modernen Theorie von der altorientalischen Weltanschauung, welche angeblich auch die alttestamentliche Literatur beherrsche, enthält **E. Königs** Schrift: **„Altorientalische Weltanschauung" und Altes Testament. Letztes Hauptproblem der Babel-Bibel-Debatte.** Gr. Lichterfelde-Berlin, Runge. 69 S. 8°. Preis: M. 1. Die Untersuchung befaßt sich erstens mit den astronomisch-kosmologischen Elementen der babylonischen Weltanschauung (doppelte Dreiteilung des Weltalls, indem die Teilung der irdischen Welt der der himmlischen nachgebildet werde), zweitens mit den astral-chronologischen Momenten (zyklische Zahlen und Zeitperioden), drittens mit den astral-mythologischen Elementen (angeblich zu beobachten im ersten Kapitel der Genesis, bei Deuteroisaias und im Buche Job, sowie in den „Mondmotiven", welche die Geschichte Abrahams beherrschen sollen, in den „Tammuz-Motiven" der Josephsgeschichte u. s. w.). In der Hauptsache gelangt König zu durchaus ablehnenden und nach dieser Richtung wohl motivierten Ergebnissen. Vetter.

Die **Euthalius-Frage,** die in der letzten Zeit vielfach behandelt wurde, schien manchen gelöst zu sein durch ein Schriftstück unter dem Titel: *Εὐθαλίου ἐπισκόπου Σούλκης ὁμολογία περὶ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως,* das Wobbermin in einer Athos-Hs. fand und H. von Soden, Die Schriften des N. Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt I (1902), 638—641, herausgab, indem Soden glaubte beweisen zu können, der hier genannte Bischof von Sulke (Sulci) auf Sardinien sei identisch mit dem Hsagogiker Euthalius, dieser falle also in die zweite Hälfte des 7. Jahrhunderts, der jener nach seinem Glaubensbekenntnis angehört, sei demgemäß erheblich jünger, als man bisher annahm. Doch wurden da und dort bald Zweifel und Widerspruch laut. In der Neuen kirchl. Zeitschrift XV (1904), 305—330; 375—390 unterzieht auch Th. Zahn die These einer Prüfung; er weist sie als durchaus nichtig

nach und kommt in der gründlichen Studie seinerseits zu folgenden am Schluß (S. 387—390) zusammengefaßten Ergebnissen. 1. Als ursprüngliche Bestandteile der nach Euthalius zu benennenden Ausgaben der Paulusbriefe und der Apostelgeschichte samt den katholischen Briefen können außer den drei Prologen, mit denen der Verfasser seine Ausgaben einleitet, nur diejenigen Stücke gelten, welche er selbst in den Prologen namhaft macht, nämlich a) ein in Sinnzeilen geschriebener Text der genannten biblischen Schriften, b) eine Aufzählung der in denselben enthaltenen Schriftzitate, die unmittelbar hinter jedem der drei Prologe stand, c) eine Zerlegung des Gedankeninhaltes der Schriften in *Κεφάλαια* und Zusammenstellung dieser Kapitel vor dem Text jeder einzelnen Schrift. 2. Als Name des Verfassers ist Euthalius glaubwürdig überliefert, der vereinzelt bezeugte Name Evagrius (vgl. Qu.Schr. 1892, S. 345 f.) wahrscheinlich nur willkürliche Vertauschung eines seltenen und unberühmten Namens mit einem ähnlich lautenden und bekannten Schriftstellernamen. 3. Euthalius gehört der Zeit um 330—390 an, da er einerseits die Chronik und die Kirchengeschichte des Eusebius zitiert, sonst aber, abgesehen von dem namenlosen Verfasser der Kapiteleinteilung, die er sich angeeignet hat, keinen anderen Kirchenschriftsteller, sein Werk andererseits oder wenigstens der erste, die Paulusbriefe umfassende Teil im J. 396 in der Hand eines Mannes war, der dem Prolog das sog. Martyrium des Apostels Paulus zuerst anfügte. 4. Euthalius lebte in Syrien. 5. Seine Person und die seines Freundes Athanasius ist vorläufig mit sonst bekannten Trägern dieser Namen nicht zu identifizieren. — Nach der Bemerkung 1^b gab E. ein biblisches Zitatenregister, die bezüglichen Stellen werden näherhin als „göttliche Zeugnisse“ bezeichnet. Zahn findet es daher befremdlich, daß auch alttestamentliche Apokryphen, klassische Autoren und die Apostolischen Konstitutionen angeführt werden, erklärt es als sehr fraglich, ob all dies von E. herrührt, und bemerkt, daß aus dem letzten Zitat keine chronologische Folgerung zu ziehen sei. Sicher ist dasselbe bei Bestimmung der Zeit der Apost. Konstitutionen außer Spiel zu lassen, da seine Ursprünglichkeit nicht feststeht, bei dem Werk

mit Änderungen durch spätere Bearbeiter zu rechnen ist. Umgekehrt darf es aber als sicher gelten, daß, wenn E. in der angeführten Zeit lebte, das fragliche Zitat nicht ursprünglich ist, da die Apostolischen Konstitutionen mit allem Grund etwas nach jener Zeit anzusetzen sind. Es kommt hier dasselbe in Betracht, was ich 1892 S. 346 ausführte. — Ich füge noch bei, daß bereits J. A. Robinson in seinen Euthaliana 1895 die Zeit des E. annähernd ebenso bestimmte, indem er in den Schriften zwei Schichten unterschied: eine, 323—396 entstanden, von E. herrührend, umfassend die drei Prologe, die Zitatentabellen, die summarischen Kapitel und einen in Sinnzeilen geschriebenen Text; eine zweite, 396 geschrieben, wahrscheinlich Evagrius zugehörig: das Martyrium Pauli, die stichometrischen Berechnungen und die Kolophone, wie sie in der Hs. H enthalten seien. — Einfach für das Jahr 396 sprach sich F. C. Conybeare im Journal of Philology XXIII (1896) No. 46 für das Jahr 396 aus. Dagegen geht er in der Abhandlung, The date of Euthalius in der Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft V (1904), 39—52, auf Grund einer Bemerkung des armenischen Presbyters Matthäus v. J. 1411, der E. unter Alexander von Alexandrien schreiben läßt, auf 320—326 zurück. — Im Journal of Theol. Studies VI (1904), 87—90 kommt auch Robinson wieder auf das Problem zu sprechen. Er berichtet kurz über die seit seiner Schrift erschienenen Arbeiten, hebt hervor, daß nach den Euthaliusstudien von E. v. Dobschütz in Z. f. KG. XIX (1899), was Zahn zu bemerken unterließ, die Prologe und einige andere Stücke in Verbindung mit der Philoxenianischen Bibelübersetzung im J. 508 bereits ins Syrische übertragen wurden, und erklärt es bis zur Auffindung neuen Materials und zum Erscheinen einer kritischen Ausgabe für das entsprechendste, den Ursprung des Werkes dem 4. Jahrhundert zuzuweisen. Funk.

Einen sehr lehrreichen Beitrag zum kirchlichen Vermögensrecht gibt Prof. Dr. **U. Lampert** in Freiburg i. d. Schweiz in einem Aufsatz: **Zur rechtlichen Behandlung des kirchlichen Eigentums in der Schweiz**, in Monatsschrift für christliche Sozialreform Jahrg. 1904, Heft 1, 2, 4. Auf Grund des kanonischen Rechtes

und der schweizerischen Gesetzgebung wird bewiesen, an wie vielen Mängeln, Inkonsequenzen, Widersprüchen und Willkürlichkeiten die gesetzliche Behandlung des Kirchenguts in der Schweiz leidet und wie sehr die Forderung berechtigt ist, daß den kirchlichen Vermögensfragen mehr Sachverständnis und mehr Rechtssinn als bisher entgegengebracht werde. Das gilt auch für anderwärts als für die Schweiz. Sägmüller.

Der kirchlichen Statistik wird gegenwärtig mit Recht stark das Wort geredet von dem Jesuiten Krose und dem Prälaten P. M. Baumgarten, welche beide bereits als treffliche Statistiker sich erwiesen haben. Tatsächlich hatte bisher unter allen theologischen Disziplinen das Kirchenrecht noch am ehesten ein Auge für diese auch mehr in den Dienst der Kirche zu stellende Wissenschaft. Erinnert sei nur an die kirchliche Gesetzgebung über die Kirchenbücher, diese Urquellen der Statistik, vgl. Qschft. LXXXI (1899), 206 ff., und an Schulte, Status dioecesium in Austria etc. 1866. Wenn aber in irgend einer Wissenschaft, so müssen sich in der Statistik viele Hände regen, wenn etwas Rechtes zu stande kommen soll. Da ist ein Schriftchen wie: **Die katholische und evangelische Geistlichkeit Württembergs** (1813—1901), Beitrag zu einer Sozialstatistik des geistlichen Standes, von **Alfons Neher**, Pfarrverweser. Ravensburg. Alber. 1904. kl. 8°. 81 S., eine überaus freudig zu begrüßende Erscheinung, einmal wegen des inhaltlich in ihm Gebotenen und fast noch mehr, weil sich dessen Verfasser als ein tüchtiger Statistiker erweist, der nicht bloß mit Zahlen rechnen kann, sondern auch mit Ideen an sie herantritt, um sie auf solche hin zu verhören. Es ist hier leider nicht Raum, auf die vielen belehrenden Resultate näher einzugehen, die so gewonnen sind. Nur auf eines sei kurz hingewiesen. In confuso wußte man schon lange, daß katholischerseits gerade der Bauern- und Handwerkerstand das Hauptkontingent zum Klerus stellt, auf protestantischer Seite aber das Pfarrhaus der Jungbrunnen des Predigerstandes ist. N. sagt uns nun genau, daß in der Diözese Rottenburg $^2/_3$ der katholischen Geistlichkeit vom Bauern- und Handwerkerstand stammen, und daß in Württemberg das evangelische Pfarrhaus ein volles Drittel der evangelischen Geistlichkeit stellt, während unter 2024 Predigern gerade 29 Bauernsöhne sich befinden. Von ähnlichen Resultaten samt den alsbald daran sich knüpfenden Gedanken ließen sich aus dem äußerlich kleinen, innerlich aber überaus reichen Buch noch manche hervorheben. Freilich steigt da und dort doch ein gelinder Zweifel über die Richtigkeit der Berechnung auf. Ravensburg kommt z. B. entschieden zu schlecht weg. Es ist ein viel besserer Nährboden für den Klerus als N. uns vorrechnet. Von dort stammen sehr viele Geistliche, die nicht in unserer Diözese sind, aus bestimmten Gründen. Doch wo Zahlen reden, wie sie unser Autor reden zu lassen versteht, kann man nur freudig den in Aussicht gestellten weiteren Gaben entgegenwarten.
Sägmüller.

Verzeichnis der vom 1. März bis 10. September 1905 eingelaufenen Bücher:

Allard P., Haben die Christen Rom unter Nero in Brand gesteckt? A. d. Französ. Straßburg. Le Roux. 1905.
Antonelli J., Medicina pastoralis. Vol. II. Romae. Pustet. 1905.
Archiv für Religionswissenschaft. Bd. 8. Beiheft. Teubner. Leipzig. 1905.
Augustini De civitate Dei. Ed. III. Vol. II. Recogn. B. Dombart. Lipsiae. Teubner. 1905.
Balmer H., Die Romfahrt des Apostels Paulus und die Seefahrtskunde im röm. Kaiserzeitalter. Bern-Münchenbuchsee. Sutermeister. 1905.
Barth F., Das Johannesevangelium und die synopt. Evangelien. (Bibl. Zeit- u. Streitfragen I, 4). Groß-Lichterfelde. Runge. 1905.
Belser J. E., Die Apostelgeschichte. (Wissenschaftl. Kommentar zu den hl. Schriften, hgg. v. Schäfer und Nagl. 3. Bd. 1. Hälfte). Wien. Mayer. 1905.
Bigg Ch., The church's task under the Roman empire. Oxford. Clarendon Press. 1905.
Boletin meteorológico. Enero 1905. Chamartin de la Rosa. Madrid. 1905.
Bonifatiusbüchlein. 2. Aufl. Mainz. Lehrlingshaus. 1905.
Brünneck W. v., Zur Geschichte und Dogmatik der Gnadenzeit. (Kirchenr. Abh. H. 21.) Stuttgart. Enke. 1905.
Bürger P., Unterweisungen über die christl. Vollkommenheit. 2. Aufl. Freiburg. Herder. 1905.
Cathrein V., Philosophia moralis in usum scholarum. Ed. V. Friburgi. Herder. 1905.
Černik B. O., Die Schriftsteller der noch bestehenden Augustiner-Chorherrnstifte Österreichs von 1600 bis auf den heutigen Tag. Wien. Kirsch. 1905.
Chantepie de la Saussaye P. D., Lehrbuch der Religionsgeschichte. 3. Aufl. 2 Bde. Tübingen. Mohr (Siebeck). 1905.
Commer E., Die Kirche in ihrem Wesen und Leben. I. Wien. Mayer. 1905.
Cornill K. H., Einleitung in die kanon. Bücher des A. T. 5. Aufl. Tübingen. Mohr (Siebeck). 1905.
Courbet P., Das Dasein Gottes ein Postulat der Wissenschaft. A. d. Französ. Straßburg. Le Roux. 1905.
Denifle H., Luther und Luthertum. 1. Bd. 2. Abteilung. 2. Aufl. Mainz. Kirchheim. 1905.
Dieffel G., Die wahre Toleranz. Münster. Alphonsus-Buchhandl. 1905.

Da es der Redaktion nicht möglich ist, alle eingesandten Schriften in den Rezensionen oder Analekten nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie dem 2. und 4. Heft ein Verzeichnis aller eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung folgen oder nicht. Eine Rücksendung der Einläufe findet nicht statt.

Diettrich G., Ein Apparatus criticus zur Peſitto zum Propheten Jeſaia. Gießen. Töpelmann. 1905.

Ehrler v. I., Kanzelreden. Neue Aufl. Lief. 37. 38. 39. Freiburg. Herder. 1905.

Engert Th., Ehe- und Familienrecht der Hebräer. (Studien z. Altteſt. Einl. H. 3). München. Lentner. 1905.

Espenberger J. N., Die apologetiſchen Beſtrebungen des Biſch. Huet v. Avranches. Freiburg. Herder. 1905.

Falk F., Der Deharbe'ſche Schulkatechismus in veränderter Faſſung. München. Kirchheim. 1905.

Feuerstein M., Via Crucis. Einsidlae. Benziger. 1905.

Franz B., Das Kirchweihfeſt in der kath. Kirche. Steyl. Miſſionsdruckerei. 1905.

Fürſorge für die Auswanderer vom Lande. (Soz. Tagesfragen 31. Heft). M.Gladbach. Volksverein. 1905.

Gaïsser H., Les »Hermoi« de Pâques dans l'office grec. Rome. Propagande. 1905.

Gander M., Die Bakterien. Einſiedeln. Benziger. 1905.

Gartmeier J., Die Beichtpflicht. Hiſtor.-dogm. dargeſtellt. Regensburg. Verlagsanſtalt. 1905.

Gebert K., Katholiſcher Glaube und die Entwicklung des Geiſteslebens. München. Krausgeſellſchaft. 1905.

Geier F., Die Durchführung der kirchl. Reformen Joſephs II im vorderöſterr. Breisgau. (Kirchenr. Abh. H. 16/17). Stuttgart. Enke. 1905.

Giobbio A., La chiesa e lo stato in Francia durante la rivoluzione 1789—1799. Roma. Pustet. 1905.

Gnauck-Kühne E., Einführung in die Arbeiterinnenfrage. M.Gladbach. Volksverein. 1905.

Götz L. K., Kirchenrechtliche und kulturgeſchichtl. Denkmäler Altrußlands. (Kirchenr. Abh. H. 18/19). Stuttgart. Enke. 1905.

Graf G., Die chriſtl.-arab. Literatur bis zur fränk. Zeit. (Straßb. Theol. Studien. Bd. 7, H. 1). Freiburg. Herder. 1905.

Gutjahr F. S., Einleitung zu den hl. Schriften des N. T. Graz. Styria. 1905.

Hättenſchwiller J., S. J., Die unbefleckte Empfängnis. Münſter. Alphonſus-Buchhandlung. 1905.

Hagen M., Lexicon biblicum. (Curs. Script. Sacrae S. J.). Vol. I. Parisiis. Lethielleux. 1905.

Haggenmiller F. S., Der goldene Zirkel. Augsburg. M. Huttler. 1904.

Handlexikon, Kirchl., hsgg. von M. Buchberger. Liefg. 8. 9. München. Verlagsgeſellſchaft 1905.

Harnack A., Militia Christi. Die chriſtl. Religion und der Soldatenſtand in den erſten drei Jahrhunderten. Tübingen. Mohr. (Siebeck.) 1905.

Haſert C., Antworten der Natur. 6. Aufl. Graz. Moſer. 1905.

Heigl B., Verfaſſer und Adreſſe des Briefes an die Hebräer. Freiburg. Herder. 1905.

Heiner F., Katholiſches Kirchenrecht. 4. Aufl. 1. u. 2. Bd. Paderborn. Schöningh. 1905.

Heuſſi K. u. Mulert H., Atlas zur Kirchengeſchichte. Tübingen. Mohr (Siebeck). 1905.

Hoberg G., Moſes und der Pentateuch. (Bibl. Studien. 10. Bd., 4. H.). Freiburg. Herder. 1905.

Höpfl H., Die höhere Bibelkritik. 2. Aufl. Paderborn. Schöningh. 1905.
Holl K., Die geistl. Übungen des Ignatius von Loyola. Tübingen. Mohr (Siebeck). 1905.
Holzhey K., Die Theklaakten. (Kirchenhistor. Seminar München. 2. Reihe, Nr. 7). München. Lentner. 1905.
Janssens L., Summa theologica. T. VI. Friburgi. Herder. 1905.
Juncker A., Das Gebet bei Paulus. (Bibl. Zeit- u. Streitfragen I, 6). Groß-Lichterfelde. Runge. 1905.
Kaufmann K. M., Handbuch der christl. Archäologie. Paderborn. Schöningh. 1905.
Knauer A., Ein Blütenkranz. Betrachtungen. Mainz. Lehrlingshaus. 1905.
Kneib Ph., Wissen und Glauben. 2. Aufl. Mainz. Kirchheim. 1905.
Köberle J., Das Rätsel des Leidens. (Bibl. Zeit- u. Streitfragen I, 1). Groß-Lichterfelde. Runge. 1905.
König E., Kurze Lebensbeschreibungen der Heiligen. Paderborn. Bonifacius-Druckerei. 1905.
Königer A. M., Burchard I von Worms. (Kirchenhist. Seminar München. 2. Reihe, Nr. 6). München. Lentner. 1905.
Krafft-Ebing R. v., Psychopathia sexualis. 12. Aufl. Enke. Stuttgart. 1905.
Krüger G., Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit in seiner geschichtl. Entwicklung. Tübingen. Mohr. (Siebeck.) 1905.
Künstle F. X., Die deutsche Pfarrei und ihr Recht zu Ausgang des M. A. (Kirchenr. Abh. H. 20). Stuttgart. Enke. 1905.
Künstle K., Das Comma Johanneum. Freiburg. Herder. 1905.
Laake O., Über den sakramentalen Charakter. München. Verlagsanstalt. 1903.
Laun F., Kurze kath. Antworten. 4.—8. Tausend. Rottenburg. Bader. 1905.
— —, Ausführliche kath. Antworten. Rottenburg. Bader. 1905.
Leitstern für die Jugend. Monatsschrift f. Jünglinge. 1905. Nr. 2. Mainz. Lehrlingshaus.
Linden J., Die wichtigsten Unterscheidungslehren. Paderborn. Bonifacius-Druckerei. 1905.
Linsenmayer A., Die Bekämpfung des Christentums durch den röm. Staat. München. Lentner. 1905.
Maurer F., Völkerkunde, Bibel und Christentum. I. Teil. Leipzig. Deichert. 1905.
Mausbach J., Ausgewählte Texte zur allgem. Moral aus den Werken des hl. Thomas v. Aquin. Münster. Aschendorff. 1905.
Meinertz M., Der Jakobusbrief und sein Verfasser in Schrift und Überlieferung. (Bibl. Studien. 10. Bd., 1—3. H.). Freiburg. Herder. 1905.
Mercier, Metaphysique générale ou ontologie. Ed. IV. Louvain. 1905.
Merkle S., Die theologischen Fakultäten und der religiöse Friede. 2. Aufl. Berlin. Germania. 1905.
Meunier W. H., Die Lehrmethode im Katechismusunterricht. Köln. Bachem. 1905.
Mirbt K., Die kath.-theol. Fakultät zu Marburg. Marburg. Elwert. 1905.
Mitteilungen der deutsch. Orientgesellschaft 1905. Nr. 26. 27.
Müller O., Katholische Arbeiterinnenvereine. M. Gladbach. Volksverein. 1905.
Muff C., Zu Gott mein Kind. 2. Bdchen. Einsiedeln. Benziger. 1905.

Nerses Ter Mikaëlian, Das armenische Hymnarium. Leipzig. Hinrichs. 1905.

Noort van G., Tractatus de sacramentis. Fasc. prior. Amstelodami. Van Langenhuysen. 1905.

Otto W., Priester und Tempel im hellenist. Ägypten. 1. Bd. Leipzig und Berlin. Teubner. 1905.

Paulus N., Luther und die Gewissensfreiheit. (Glaube u. Wissen Heft 4). München. Volksschriftenverlag. 1905.

Pesch H., Lehrbuch der Nationalökonomie. Bd. 1. Freiburg. Herder. 1905.

Peters N., Die grundsätzliche Stellung der kath. Kirche zur Bibelforschung. Paderborn. Schöningh. 1905.

Petersen J., Willensfreiheit, Moral und Strafrecht. München. Lehmann. 1905.

Pfleiderer O., Die Entstehung des Christentums. München. Lehmann. 1905.

Pölzl F. X., Der Weltapostel Paulus. München-Regensburg. Verlagsanstalt. 1905.

Pohle J., Lehrbuch der Dogmatik. 3. Bd. Paderborn. Schöningh. 1905.

— —, Lehrbuch der Dogmatik. 2. Aufl. 1. Bd. Paderb. Schöningh. 1905.

Pruner J. E., Lehrbuch der Pastoraltheologie. 2. Bd. 2. Aufl. Paderborn. Schöningh. 1905.

Profumo A., Le fonti ed i tempi dello incendio Neroniano. Roma. Forzani. 1905.

Psalmen, Die. Sinngemäße Übersetzung n. dem hebr. Urtext. Freiburg. Herder. 1905.

Reichenberger R., Nuntiaturberichte aus Deutschland (1585—1590). Die Nuntiatur am Kaiserhofe. (Quellen u. Forsch. a. d. Gebiete d. Gesch., hgg. v. d. Görres-Gesellschaft X. Bd.). Paderborn. Schöningh. 1905.

Reuter J., S. J., Neoconfessarius practice instructus. Editio nova, cura A. Lehmkuhl S. J. Friburgi. Herder. 1905.

Richter G., Statuta maioris ecclesiae Fuldensis. Fulda. Aktiendruckerei. 1904.

Richter-Scherer, Festgabe zum Bonifatiusjubiläum 1905. Fulda. Aktiendruckerei. 1905.

Rieth J., Praedicate. Anleitung für die Kanzel. Breslau. Aderholz. 1905.

Riggenbach E., Die Auferstehung Jesu. (Bibl. Zeit- u. Streitfragen I, 5). Groß-Lichterfelde. Runge. 1905.

Sasse N., Polnisch-deutscher Beichtspiegel. Paderborn. Bonifacius-Druckerei. 1905.

Sattel G., Martin Deutingers Gotteslehre. Regensburg. Verlagsanstalt. 1905.

Schell H., Die kulturgeschichtl. Bedeutung d. großen Weltreligionen. München. St. Bernhards-Verlag. 1905.

Schiktanz M., Die Hilarius-Fragmente. Diss. Breslau. Müller und Seiffert. 1905.

Schleglmann A. M., Geschichte der Säkularisation im rechtsrhein. Bayern. 2. Bd. Regensburg. Habbel. 1905.

Schleiniger N., Grundzüge der Beredsamkeit. 6. Aufl. v. K. Racke. Freiburg. Herder. 1905.

Schmittdiel A., Bußandacht für Schulkinder. Paderborn. Bonifacius-Druckerei. 1905.

Schnürer G., Franz von Assisi. 1905. München. Kirchheim. 1905.

Schrörs H., Kirchengeschichte u. nicht Religionsgesch. Freib. Herder 1905.

Schuster-Holzammer, Handbuch zur Bibl. Geschichte. 6. Aufl. Bearb. von Selbst und Schäfer. 1. 2. Lief. Freiburg. Herder. 1905.
Seeberg R., Das Abendmahl im N. Test. (Bibl. Zeit- u. Streitfragen I, 2). Groß-Lichterfelde. Runge. 1905.
Seeböck Ph., Ganz schön bist du Maria! München. Pfeiffer. 1905.
Sellin E., Der Ertrag der Ausgrabungen im Orient für die Erkenntnis der Entwicklung der Religion Israels. Leipzig. Deichert. 1905.
Selzle L., Kann ein denkender Mensch noch an die Gottheit Christi glauben? (Glaube u. Wissen H. 3). München. Volksschriftenverlag. 1904.
Senecae Opera. Vol. I, fasc. 1. Dialogorum libri XII. Ed. E. Hermes. Lipsiae. Teubner. 1905.
Sertillanges R. P., Kunst und Moral. A. d. Französ. Straßburg. Le Roux. 1905.
Skaramelli J. B., Geistlicher Führer. 4. Aufl. Hgg. v. B. M. Winkler. Regensburg. Verlagsanstalt. 1905.
Slavorum litterae theologicae. Conspectus periodicus. I—III. Pragae. 1905.
Soziale Kultur. H. 3—9. M.Gladbach. Volksverein. 1905.
Sporer P., Theologia moralis. Ed. II. Tom. III. Ed. J. Bierbaum. Paderborn. Typogr. Bonifaciana. 1905.
Stade B., Biblische Theologie des A. Test. Bd. 1. 1. u. 2. Aufl. Tübingen. Mohr (Siebeck.) 1905.
Stiegele P., Fastenpredigten. 2. Aufl. Hgg. v. Msgr. B. Rieg. Rottenburg. Bader. 1905.
— —, Exercitienvorträge. Hgg. von Msgr. B. Rieg, Rottenburg. Bader. 1905.
Stimmen vom Berge. Monatsschrift für die studierende Jugend. 1905. Nr. 3. Mainz. Lehrlingshaus.
Storck K., Geschichte der Musik. 1 u. 2. T. Muth. Stuttgart. 1904.
Struckmann A., Die Gegenwart Christi in der hl. Eucharistie nach den schriftl. Quellen der vornizänischen Zeit. (Theol. Studien der Leo-Gesellschaft. 12). Wien. Mayer. 1905.
Streit, Der um die Echtheit des Grabtuches des Herrn in Turin. Paderborn. Schöningh. 1905.
Switalski W., Die erkenntnistheoretische Bedeutung des Citats. Braunsberg. Heynes Buchdruckerei. 1905.
Ter Haar F., Probabilisme of Aequiprobabilisme? Gulpen. 1904.
Unruh v. E., Die Welträtsel und Prof. Ernst Häckel. Halle. Waisenhaus. 1905.
Vermeersch A., Quaestiones de iustitia. Ed. II. Brugis. 1904.
Waal de A., Roma sacra. München. Verlags-Gesellschaft. 1905.
Weczerzik K., Die Lage des Sionshügels. Wien. Kirsch. 1905.
Weigl E., Die Heilslehre d. hl. Cyrill v. Alexandrien. (Forsch. z. christl. Litt.- u. Dogmengesch. Bd. 5, H. 2. 3). Mainz. Kirchheim. 1905.
Weiß A. M., Apologie des Christentums. 4. Aufl. 1. Bd. Freiburg. Herder. 1905.
Weiß B., Die Geschichtlichkeit des Markusevangeliums. (Bibl. Zeit- u. Streitfragen. I, 3). Groß-Lichterfelde. Runge 1905.
Weiß H., Die messian. Vorbilder im A. T. Freiburg. Herder. 1905.
Wernz F. X., Jus decretalium. Ed. II. Tom. I. Romae. De Propaganda Fide. 1905.
Weymann K., Vier Epigramme des hl. Papstes Damasus I. München. Lentner. 1905.

Wolf von Glanvell V., Die Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit. 1. Bd. Die Kanonessammlung selbst. Paderborn. Schöningh. 1905.
Wolter M., Psallite sapienter. 3. Aufl. Lief. 5—11. Freiburg. Herder. 1904 u. 5.
Wünsche A., Der Sagenkreis vom geprellten Teufel. Leipzig u. Wien. Akadem. Verlag. 1905.
Zeitschrift, Biblische. H. 2, 3. 1905. Freiburg. Herder.

Literarischer Anzeiger
zur Theologischen Quartalschrift.
87. Jahrgang IV. Quartal-Heft.

Neuester Verlag von Ferdinand Schöningh in Paderborn.

Die Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit.

I. Bd. **Die Kanonessammlung selbst.** Mit Unterstützung der Savigny-Kommission der kais. Akademie der Wissenschaften zu Wien. Neu herausgeg. von **Dr. Viktor Wolf v. Glanvell,** Univ.-Professor in Graz. 44½ Bogen. Lex. 8°. Mit 3 Lichtdrucktafeln. Brosch. M. 28.—.

Dr. Joseph Pohle,
Prof. an d. Universität Breslau.

Lehrbuch der Dogmatik in sieben Büchern.
Für akademische Vorlesungen und zum Selbstunterricht. (Wissenschaftl. Handbibliothek). Dritter Band. Mit kirchl. Druckerlaubnis. 743 Seiten. gr. 8. br. M. 8,—, geb. M. 9.20.

Mit diesem vom hochw. Klerus lang ersehnten Bande hat das anerkannt vorzügliche Werk seinen Abschluß gefunden.

NB. **Siehe die auf der zweitletzten und letzten Umschlagseite angeführten**

Preisermässigungen.

Soeben erschienen:

Einleitung zu den heil. Schriften des Neuen Testamentes.

Lehrbuch, zunächst für Studierende der Theologie. Bearbeitet von Dr. theol. et phil. **Franz Ser. Gutjahr,** k. k. o. Univ.-Prof. Zweite, völlig umgearbeitete Auflage. — 425 Seiten in 8°. M. 4.20.

Verlagsbuchhandlung „Styria" in Graz.

In der **Herderschen Verlagshandlung** zu **Freiburg im Breisgau** sind soeben erschienen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Graf, Dr. **Georg,** Präfekt am bischöfl. Knabenseminar in Dillingen a. D. **Die christlich-arabische Literatur** bis zur fränkischen Zeit (Ende des 11. Jahrhunderts). Eine literar-historische Skizze. (Strassburger Theologische Studien, VII. Bd., I. Heft.) gr. 8° (XII u. 74) M. 2.—

Nach einer Einleitung über »Die Literatur der christlichen Araber in der vorislamischen und der ersten Kalifenzeit« behandelt der Verfasser die Literaturerzeugnisse der unter die Herrschaft des Islam gekommenen Christen von der Zeit an, da sie sich der arabischen Sprache bedienen, bis zur Periode der Kreuzzüge. Die Schrift bildet einen willkommenen Wegweiser für Fachgelehrte, besonders für Dogmen- und Kirchenhistoriker.

Quartalschrift, Römische, für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte. Unter Mitwirkung von Fachgenossen herausgegeben von Dr. **Anton de Waal,** für Archäologie, und Dr. **Stephan Ehses,** für Kirchengeschichte. Lex.-8°

19. Jahrgang. 1905. 1. u. 2. Heft. Mit 6 Abbildungen im Texte. (S. 1—216.) Jährlich 4 Hefte mit Textbildern und Beilagen. Preis pro Jahrgang M. 16.—. Die Jahrgänge IV—XVII sind zu demselben Preise (Jahrgang I—III jedoch nur zu je M. 20.—) erhältlich.

In unsern Verlag sind übergegangen:

Denziger, Henricus, Wirceburgensis Professor, **Enchiridion symbolorum et definitionum** quae de rebus fidei et morum a conciliis œcumenicis et summis pontificibus emanarunt. In auditorum usum. *Editio nona,* aucta et emendata ab *Ignatio Stahl,* parocho et in univers. Wirceb. theol. professore. Cum licentia ordinarii. 12° (XVI und 486) M. 4.—; geb. in Leinwand M. 5.—

Die Psalmen. Sinngemäße Übersetzung nach dem hebräischen Urtext. Mit Approbation des hochw. Herrn Bischofs von Rottenburg. kl. 12° (X u. 254) M. 1.80; geb. in Leinwand mit Rotschnitt M. 2.40, in Leder M. 3.—

Unter Vermeidung einer sklavisch-wörtlichen Übersetzung und eines Hineintragens persönlicher Ideen in dieselbe, war der Bearbeiter eifrigst bemüht, den Inhalt so wiederzugeben, daß ihn auch Laien und zwar ohne erklärende Anmerkungen verstehen können. Der so übertragene Psalm wird unmittelbar beim Lesen den Eindruck eines leichtfaßlichen Gebetes machen und erbauend wirken.

Weber, Dr. **Valentin, Die Abfassung des Galaterbriefs vor dem Apostelkonzil.** Grundlegende Untersuchungen zur Geschichte d. Urchristentums und des Lebens Pauli. gr. 8° (XIV u. 406) M. 4.—

Die Adressaten des Galaterbriefes. Beweis der rein-südgalatischen Theorie. gr. 8° (IV u. 80) M. 1.—

In der **Herderschen Verlagsbuchhandlung** zu **Freiburg im Breisgau** sind soeben erschienen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Bardenhewer, Dr **Otto,** Professor der Theologie an der Universität München. **Mariä Verkündigung.** Ein Kommentar zu Lukas 1, 26—38. (Biblische Studien, X. Bd., 5. Heft.) gr. 8° (VIII u. 180) M. 4.20.

Auf eine Einleitung, welche die Echtheit und Unversehrtheit des Berichtes den mannigfachen Hypothesen moderner Theologie gegenüber in Schutz nimmt, folgt ein Kommentar, welcher den Wortlaut zergliedernd sämtlichen von gläubigem Standpunkt aus sich nahelegenden Fragen gerecht zu werden versucht. Umfassende Berücksichtigung findet die Geschichte der Exegese. Ausser der Wissenschaft kommt auch die Andacht zu ihrem Rechte.

Beatis, Antonio de, Die Reise des Kardinals Luigi d'Aragona durch Deutschland, die Niederlande, Frankreich und Oberitalien, 1517— 1518. Als Beitrag zur Kulturgeschichte des ausgehenden Mittelalters veröffentlicht und erläutert von **Ludwig Pastor.** („Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes", IV. Bd., 4. Heft.) gr. 8° (XII u. 186) M. 3.50.

Die Aufzeichnungen des Antonio de Beatis erweisen sich als eine sehr wichtige Quelle zur Landes- und Volkskunde, überhaupt zur Kulturgeschichte der von dem reiselustigen Kardinal durchzogenen Länder. Ein hochinteressantes Bild der wichtigsten Kulturgebiete Europas zu Ausgang des Mittelalters und zu Beginn der Neuzeit entrollt sich mit einer Fülle von Einzelheiten vor dem geistigen Auge des Lesers.

Die Bekenntnisse des heiligen Augustinus. Buch I - X. Ins Deutsche übersetzt und mit einer Einleitung versehen von **Georg Freiherrn von Hertling.** kl. 12° (VIII u. 520) M. 2.30; gebunden in Leinwand M. 3.—.

Diese neue Bearbeitung der „Bekenntnisse" aus der Feder des bekannten Gelehrten, verbunden mit vornehmer Ausstattung und handlichem Format (bequem in der Tasche zu tragen), dürfte allgemein mit Freude begrüßt werden.

Ernst, Dr **Johann, Ueber die Notwendigkeit der guten Meinung.** Untersuchungen über die Gottesliebe als Prinzip der Sittlichkeit und Verdienstlichkeit. (Strassburger Theologische Studien, VII. Bd., 2/3. Heft.) gr. 8° (XII u. 248) M. 5.—.

Der Verfasser nimmt Stellung gegen die nicht selten in übertriebener Weise betonte Notwendigkeit der sog. guten Meinung. Dazu sucht er das Prinzip, die tiefste Wurzel der Moralität und Verdienstlichkeit zu eruieren und findet als solche die Gottesliebe.

Peters, Dr **Norbert, Die älteste Abschrift der zehn Gebote, der Papyrus Nash.** Mit einer Abbildung. gr. 8° (IV u. 52) M. 1.50.

Vorstehende Untersuchung ist der Kopie eines sehr wichtigen Textes aus dem ersten christlichen Jahrhundert gewidmet; sie gestaltet sich zu einer glänzenden Apologie des Textes der griechischen Bibel, wie ihn die alte Kirche las. Dieses Moment gibt der Schrift ein eminentes Interesse für die weitesten Kreise.

In der **Herderschen Verlagsbuchhandlung** zu **Freiburg im Breisgau** sind soeben erschienen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Schanz, Dr **Paul,** Professor der Theologie an der Universität Tübingen, **Apologie des Christentums.** Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. Drei Teile. gr. 8°.

Zweiter Teil: **Gott und die Offenbarung.** Dritte, vermehrte und verbesserte Auflage. (X u. 868) M. 8.80; geb. in Halbfranz M. 11.—.

Die übrigen Teile enthalten:

1. Teil: **Gott und die Natur.** 3. Teil: **Christus und die Kirche.**

Schaub, Dr **Franz, Der Kampf gegen den Zinswucher, ungerechten Preis und unlautern Handel im Mittelalter.** Vom Karl dem Großen bis Papst Alexander III. Eine moralhistorische Untersuchung. 8° (XII u. 218) M. 3.—.

Vorstehende Schrift beabsichtigt eine entwicklungsgeschichtliche Darstellung der moralischen Beurteilung von Zins, Preis und Handel in der ersten Hälfte des Mittelalters zu bieten. Diese bei dem weitzerstreuten Material schwere Aufgabe wird zu lösen gesucht durch eine erschöpfende Beiziehung aller erreichbaren Quellen und durch Zurückgehen auf den wirtschaftlichen und ideellen Untergrund. Die Schrift dürfte den Wirtschafts- und Kulturhistoriker ebensosehr interessieren wie den Moralisten und auch dem Kanonisten manches bieten.

Wasmann, Erich, S. J., **Instinkt und Intelligenz im Tierreich.** Ein kritischer Beitrag zur modernen Tierpsychologie. **Dritte, stark vermehrte Auflage.** gr. 8° (XIV u. 276) M. 4.—; gebunden in Leinwand M. 4.80.

Früher sind erschienen:

— **Vergleichende Studien über das Seelenleben der Ameisen und der höheren Tiere. Zweite, vermehrte Auflage.** gr. 8° (VIII u. 152) M. 2.—.

— **Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie. Zweite, vermehrte Auflage.** Mit 40 Abbildungen im Text und 4 Tafeln in Farbendruck und Autotypie. gr. 8° (XII u. 324) M. 5.—; geb. in Leinwand M. 6.20.

Zenner, Johann Konrad, S. J., **Beiträge zur Erklärung der Klagelieder.** 8° (IV u. 42) M. 1.50.

Der geistvolle Verfasser kommt zu dem Ergebnis, dass es sich hier um eine dramatische Totenklage über das gefallene Jerusalem handelt. Da sich die Klagelieder als ein hervorragendes Kunstwerk herausstellen, so haben sie nicht bloss für den Exegeten und den Brevier betenden Priester, sondern auch für jeden Literaturfreund das grösste Interesse.

Theologische Quartalschrift

zu herabgesetzten Preisen,

wie folgt, gebe ich bis auf weiteres ab, jedoch nur direkt:

80. Jahrg.	1898	komplett anstatt M. 9.	nur M. 4.
82. „	1900	„ „ „	nur M. 6.
83. „	1901	„ „ „	nur M. 4.
84. „	1902	„ „ „	nur M. 4.
85. „	1903	„ „ „	nur M. 7.
86. „	1904	„ „ „	nur M. 7.

Bestellkarte liegt bei.

Buchdruckerei v. H. Laupp jr

Tübingen.

Preisermäßigung!

Zu beziehen durch den unterzeichneten Verlag:

Personen- Orts- und Sachregister zur Theologischen Quartalschrift

Bd. I—LXXVI.

In Verbindung mit mehreren Freunden bearbeitet und herausgegeben von

Dr. **Joseph Schmid**, Pfarrer.

8°. 13 Bogen stark.

Dieses Gesamt-Register, das ursprünglich in der Jos. Roth'schen Verlagsbuchhandlung in Stuttgart-München erschien, ist nun in meinen Verlag übergegangen.

Gleichzeitig habe ich den Preis von **M. 4.20**, der viele Interessenten von der Anschaffung abgehalten hat, auf

M. 2.—

herabgesetzt.

Die reichen Schätze, welche im Laufe der Jahre in der Quartalschrift angesammelt sind, würden ohne dieses Register brach daliegen und wären wenigstens den Tübingen ferner stehenden Kreisen fast unzugänglich.

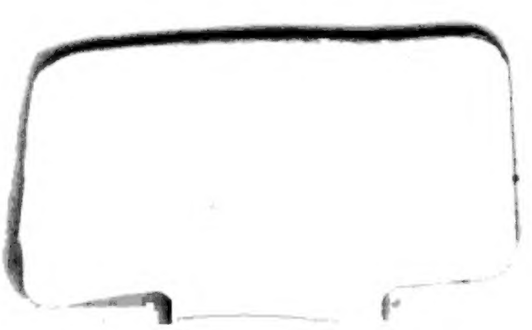
Das Werk ist nicht nur für diejenigen, die seit langen Jahren die Theol. Quartalschrift beziehen, von großem Wert, sondern dient jedem neu eintretenden Abonnenten, überhaupt jedem wissenschaftlich und praktisch arbeitenden Theologen als vorzügliches Nachschlagebuch.

Verlag der **Buchdruckerei** von **H. Laupp jr**

Tübingen, Grabenstraße 33.

Digitized by Google

Digitized by Google



Digitized by Google

Digitized by Google